MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81544-4

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

LEHMANN, EDVARD

TITLE:

MYSTIK IN HEIDENTUM UND CHRISTENTUM

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1923

Master Negative #

93-81544-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

149.3
L5221
Lehmann, Edvard, 1862-1930.
...Mystik in heidentum und christentum, von Dr. Edv.Lehmann... vom verfasser durchgesehene übersetzung von Anna Grundtvig geb. Quittenbaum. 3.unveränderte aufl... Leipzig, Teubner, 1923.
144 p. $18\frac{1}{2}$ cm. (Aus natur und geisteswelt... 217. bd.)

178443

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 9x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7.9.93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: LEHMANN, EDVARD

Bibliographic Irregularities in the Original Document

List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

______Page(s) missing/not available:______

______Volumes(s) missing/not available:______

✓ Illegible and/or damaged page(s): TITLE PAGE → 12

______Page(s) or volumes(s) misnumbered:______

______Bound out of sequence:______

______Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: Stanford U. Lib.

______Other:______

FILMED IN WHOLE
OR PART FROM A
COPY BORROWED
FROM STANFORD
UNIVERSITY

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Aus Natur und Geisteswelt

217

E. Lehmann

Mystik

in Heidentum und Christentum

Dritte Auflage

B. G. Teubner · Leipzig · Berlin

149.3-L522I

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

GIVEN BY
LEONORA SPEYER

benutzend, sich an weiteste Kreise zu wenden.

So konnte der Sammlung auch der Erfolg nicht fehlen. Mehr als die Hälfte der Bände liegen, bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet, bereits in 2. bis 9. Auflage vor, insgesamt hat die Sammlung bis jetzt eine Verbreitung von fast 5 Millionen Exemplaren gefunden.

Alles in allem sind die schmucken, gehaltvollen Bände besonders geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden.

Wenn eine Verteuerung der Sammlung infolge der durch die wirtschaftliche Lage bedingten außerordentlichen Steigerung der Herstellungskosten auch unvermeidbar gewesen ist, so ist der Preis doch entfernt nicht in dem gleichen Verhältnis gestiegen, und auch jetzt ist ein Band „Aus Natur und Geisteswelt" im Verhältnis zu anderen Büchern und insbesondere zu der Verteuerung im allgemeinen wohlfeil.

Jeder der meist reich illustrierten Bände
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im Januar 1923. **B. G. Teubner**

Ein vollständiges, nach Wissensgebieten geordnetes Verzeichnis versendet auf Wunsch der Verlag, Leipzig, Poststr. 3/5

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
:LEIPZIG:

„… welt"

nu … rungen"
in die Hauptwissensgebiete für den Unterricht oder Selbstunterricht des Laien nach den heutigen methodischen Anforderungen, seit ihrem Entstehen (1898) den Gedanken dienend, auf denen die heute so mächtig entwickelte Volkshochschulbewegung beruht. Sie will jedem geistig Mündigen die Möglichkeit schaffen, sich ohne besondere Vorkenntnisse an sicherster Quelle, wie sie die Darstellung durch berufene Vertreter der Wissenschaft bietet, über jedes Gebiet der Wissenschaft, Kunst und Technik zu unterrichten. Sie will ihn dabei zugleich unmittelbar im Beruf fördern, den Gesichtskreis erweiternd, die Einsicht in die Bedingungen der Berufsarbeit vertiefend. Diesem Bedürfnis können Skizzen im Charakter von „Auszügen" aus großen Lehrbüchern nie entsprechen, denn solche setzen eine Vertrautheit mit dem Stoffe schon voraus.

Die Sammlung bietet aber auch dem Fachmann eine rasche zuverlässige Übersicht über die sich heute von Tag zu Tag weitenden Gebiete des geistigen Lebens in weitestem Umfang und vermag so vor allem auch dem immer stärker werdenden Bedürfnis des Forschers zu dienen, sich auf den Nachbargebieten auf dem laufenden zu erhalten.

In den Dienst dieser Aufgabe haben sich darum auch in dankenswerter Weise von Anfang an die besten Namen gestellt, gern die Gelegenheit benutzend, sich an weiteste Kreise zu wenden.

So konnte der Sammlung auch der Erfolg nicht fehlen. Mehr als die Hälfte der Bände liegen, bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet, bereits in 2. bis 9. Auflage vor, insgesamt hat die Sammlung bis jetzt eine Verbreitung von fast 5 Millionen Exemplaren gefunden.

Alles in allem sind die schmucken, gehaltvollen Bände besonders geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden.

Wenn eine Verteuerung der Sammlung infolge der durch die wirtschaftliche Lage bedingten außerordentlichen Steigerung der Herstellungskosten auch unvermeidbar gewesen ist, so ist der Preis doch entfernt nicht in dem gleichen Verhältnis gestiegen, und auch jetzt ist ein Band „Aus Natur und Geisteswelt" im Verhältnis zu anderen Büchern und insbesondere zu der Verteuerung im allgemeinen wohlfeil.

Jeder der meist reich illustrierten Bände
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im Januar 1923. B. G. Teubner

Ein vollständiges, nach Wissensgebieten geordnetes Verzeichnis versendet auf Wunsch der Verlag, Leipzig, Poststr. 3/5

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
: LEIPZIG :

L 523

Die Sammlung

[illegible]
zu der Verteuerung im allgemeinen wohlfeil.

Jeder der meist reich illustrierten Bände
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im Januar 1923. **B. G. Teubner**

Ein vollständiges, nach Wissensgebieten geordnetes Verzeichnis versendet auf Wunsch der Verlag, Leipzig, Poststr. 3/5

Zur Religion

sind bisher erschienen:

Grundfragen der Religion

Einführung in die Theologie. V. Past. M. Cornils. (Bd. 347.)

Einführung in die Religionsphilosophie. Von Generalsuperintendent Lic. Dr. P. Kalweit. 2. Aufl. (Bd. 225.)

Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Ein gesch. Rückblick. V. Pfarrer Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. (Bd. 141.)

Glauben und Wissen. Von Privatdozent Studienrat Lic. W. Bruhn. (Bd. 730.)

Das Heilige Land

Palästina und seine Geschichte. Sechs volkstümliche Vorträge. Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. 4. durchges. Aufl. Mit 1 Plan von Jerusalem u. 3 Ansichten des Heiligen Landes. (Bd. 6.)

Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Nach den neuesten Ausgrabungen und Forschungen dargestellt von Prof. Dr. P. Thomsen. 2., neubearb. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 260.)

Zum Alten Testament

Das Alte Testament. Seine Entstehung und seine Geschichte. Von Prof. Dr. P. Thomsen. (Bd. 669.)

Die Grundzüge der israel. Religionsgeschichte. Von Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 3. Aufl. Von Prof. Dr. A. Bertholet. (Bd. 52.)

Zum Neuen Testament

Der Text d. Neuen Testaments nach seiner gesch. Entwicklg. Von Prof. Liz. A. Pott. 2. Aufl. Mit 8 Tafeln. (Bd. 134.)

Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. Von Kirchenrat D. P. Mehlhorn. 3. umg. Auflage. (Bd. 137.)

Die Gleichnisse Jesu. Zugleich Anleitung zum quellenmäßigen Verständnis der Evangelien. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. 4. Aufl. (Bd. 46.)

Die Bergpredigt, ihr Aufbau, ihr ursprüngl. Sinn u. ihre Echtheit, ihre Stellung in der Religionsgesch. u. ihre Bedeutung für die Gegenwart. V. Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. (Bd. 710.)

Der Apostel Paulus und sein Werk. Von Professor Dr. E. Vischer. 2. Aufl. (Bd. 309.)

Zur Geschichte des Christentums

Das Christentum im Kampf u. Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. Studien und Charakteristiken aus seiner Werdezeit. Von Professor Dr. J. Geffcken. 3., völl. umg. Auflage. (Bd. 54.)

Geschichte der christlichen Kirche. Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. I. Die Entstehung der christlichen Kirche. (Bd. 690.) II. Vom Urchristentum zum Katholizismus. Die frühkatholische Entwicklung der christl. Kirche b. z. Konstantin. Kirchenfrieden. (Bd. 691.)

Martin Luther und die deutsche Reformation. Von Prof. Dr. W. Köhler. 2. Auflage. Mit 1 Bildnis. (Bd. 515.)

Zur Geschichte des Christentums

Die Jesuiten. Eine historische Skizze. Von Professor Dr. H. Boehmer. 4. gänzlich neubearbeitete Auflage. (Bd. 49.)

Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation. Von Prof. D. Dr. K. Sell. 2 Bde. (Bd. 297/98.)

Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation. Von Pastor Dr. A. Pfannkuche. (Bd. 485.)

Zur Religion der Gegenwart

Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand. Von Prof. D. Dr. C. Clemen. I. Die japanischen u. chinesisch. Nationalreligionen. Der Jainismus u. Buddhismus. II. Der Hinduismus, Parsismus u. Islam. (Bd. 533/34.)

Die religiöse Bewegung der Gegenwart. Von Lic. Dr. K. Kesseler. (Bd. 840.)

Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Von Pfarrer Dr. E. Ott. (Bd. 480.)

Die evangelische Mission. Geschichte. Arbeitsweise. Heutiger Stand. Von Pastor G. Baudert. (Bd. 406.)

Die religiöse Erziehung in Haus und Schule. Von Prof. Dr. Fr. Niebergall. (Bd. 599.)

Okkultismus, Spiritismus und unterbewußte Seelenzustände. Von Dr. R. Baerwald. (Bd. 560.)

Theosophie und Anthroposophie. Von Privatdozent Studienrat Lic. W. Bruhn. (Bd. 775.)

Allgemeine Religionsgeschichte, insbes. außerchristliche

Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte. Von Prof. D. Dr. K. Beth. (Bd. 658.)

Mystik in Heidentum und Christentum. Von Prof. Dr. Edv. Lehmann. 2. Aufl. Vom Verfasser durchges. Übersetzung von Anna Grundtvig, geb. Quittenbaum. (Bd. 217.)

Entstehung der Welt und der Erde nach Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. M. B. Weinstein. 3. Aufl. (Bd. 223.)

Weltuntergang in Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. K. Ziegler und Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 720.)

Die geistige Kultur der Naturvölker. Von Professor Dr. K. Th. Preuß. Mit 9 Abbildungen. (Bd. 452.)

Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Von Prof. D. Dr. C. Clemen. (Bd. 544.)

Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von Geh. Rat Prof. Dr. K. Bezold dargestellt von Geh. Hofrat Prof. Dr. Fr. Boll. 2. Aufl. Mit 1 Sternkarte und 20 Abbildungen. (Bd. 638.)

Leben u. Lehre d. Buddha. V. Geh. Reg.-Rat Prof Dr. R. Pischel. 3. Aufl., durchges. v. Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Titelb. u. 1 Taf. (109.)

Die Religion der Griechen. Von Professor Dr. E. Samter. Mit einem Bilderanhang. (Bd. 457.)

Germanische Mythologie. Von Professor Dr. J. v. Negelein. 3. Auflage. (Bd. 95.)

Weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

Aus Natur und Geisteswelt

Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

217. Band

Mystik in Heidentum und Christentum

Von

Dr. Edv. Lehmann

Dozent der Religionsgeschichte an der Universität Kopenhagen

Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von Anna Grundtvig geb. Quittenbaum

Dritte unveränderte Auflage

Anastatischer Nachdruck

Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1923

342278

STANFORD LIBRARY

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
1. Die primitive Mystik	7
2. Indische Mystik	14
3. Persische Mystik	22
4. Griechische Mystik	31
5. Das neutestamentliche Christentum und die Mystik	43
6. Die Mystik der griechischen Kirche	53
7. Die Mystik der römischen Kirche	63
8. Die deutsche Mystik	81
9. Luthers Mystik	98
10. Die quietistische Mystik	105
11. Ausläufer und Nachwirkungen	123

Einleitung.

Wenn alles Mystische auch Mystik wäre —, wer könnte dann ein Buch darüber schreiben? Wenn all das Heimliche und Unheimliche, das sich in Ecken und Winkeln des menschlichen Lebens birgt, wenn all das Rätselhafte, das dräuend über unseren Häuptern schwebt, zu Protokoll genommen werden sollte, so würden die Papiermühlen zu klappern kriegen, und manches Augenpaar würde längst erloschen sein, bevor noch das Buch zu Ende gelesen wäre. Denn wie weniges von unserem Leben und von den mannigfachen Dingen dieser Welt liegt vor uns in hellem Tageslichte, wie vieles verhüllt nicht ungewisse Dämmerung und graues Zwielicht! Und was wir selbst sind, und was unsere Welt letzten Endes ist, woher wir kommen, und wohin wir gehen, das bleibt doch immer das letzte und tiefste Geheimnis, nur offenbar für den, der „ins Verborgene sieht".

Wenn alles Mystische auch Mystik wäre, wer könnte dann bestimmen, was unter Mystik zu verstehen ist? Dieses immer und allerwärts Auftauchende, das uns stetig die Mahnung bringt, daß etwas existiert, das sich unserem Begreifen entzieht — es ist ja kein bestimmbares Ding, kein Gegenstand, der sich einfach besprechen ließe, so wenig wie es eine historische Erscheinung ist, die sich durch die verschiedenen Zeitläufe hindurch verfolgen ließe.

Jedoch wir wollen es wagen über Mystik zu sprechen, wollen ausfindig machen, was darunter zu verstehen ist, und zu schildern versuchen, was Gutes und was Schlimmes sie auf unserm Erdenrund getrieben hat. Lang und mühselig wird die Wanderung freilich werden, denn es gilt erst die vielverschlungenen Pfade der Mystik aufzuspüren und durch lange Zeitreihen zu verfolgen. In ferne Gegenden und in entschwundene Zeiten müssen wir uns begeben; aber erfahren werden wir auch, wie nahe uns Mystik lebt; ja heute oder morgen kann sie mitten unter uns auftauchen und sich für das Neueste des Neuen ausgeben.

Es gilt, uns mit Geduld zu wappnen, wenn wir der Mystik Rede verstehen wollen, denn wortkarg ist sie, und schwerfällig drückt sie sich aus; lange dauert es, ehe sie heraus bekommt, was ihr am Herzen liegt, und hat sie es endlich herausgebracht, so ist damit noch nicht gewiß, daß wir sie auch verstanden haben, oder daß wir uns ihrem Gedankengang anzupassen vermögen. In Abgründe hinab und auf Höhen hinan werden wir

geführt werden — neumodische Apparate, die uns Schwindel und Schauder ersparen könnten, kennt sie nicht und will sie nicht kennen, denn sie weiß gar wohl: „das Schaudern ist der Menschheit bester Teil."

Auch unser Herz müssen wir mit großer Langmut ausrüsten, wenn wir uns in die Gesellschaft der Mystiker begeben wollen. Sonderlinge, wie sie sind — lassen wir uns nicht von ihren Torheiten noch von ihrem Stolz, nicht von ihrer Wildheit und nicht von ihrem Jammer schrecken! Sind sie doch Menschen wie wir; vielleicht sogar bessere. Besser, weil ihnen das Beste am Herzen liegt. Und wie oft hat nicht wirklich das Beste unter ihnen gewohnt und sich in ihnen zur herrlichsten Blüte entfaltet! Als die Welt der Gedanken im Entstehen war, entwand sich die Philosophie oft genug den Windeln der Mystik, und selbst bei ihrem Aufschwung auf höchste und reinste Höhen ist die Mystik ihr treulich zur Seite gewesen. Als das Herz über den Kopf siegte, war es die Mystik, die den Weg dazu bereitet hatte, war es die Mystik, die singend und tanzend, weinend und träumend vorausgegangen war, in kindlicher Herzensfreude, in nagendem Herzensweh — Geburtswehen eines neuen Lebens, das da kommen sollte.

In Mystik ist die Antike untergegangen, aus Mystik heraus wurde unsere Neuzeit geboren; Glauben hat sie zugrunde gerichtet, neuer Glaube ist aus ihr entsprossen; Spannkraft hat sie erzeugt und Lähmung hat sie bedeutet, hat entzündet und versengt, erquickt und vergiftet. Einem Menschheitswein wäre sie vergleichbar, der da erquickt, aber auch berauscht und erniedrigt. So ungefähr sieht der Kreislauf der Mystik aus, dem wir nun aus grauer Heidenzeit bis in die Gegenwart herauf folgen wollen — und wer könnte sagen, wir seien mit der Mystik fertig, weil wir jetzt klüger wären?

Was ist nun Mystik? Oder besser: was ist ein Mystiker? Denn leichter ist der Mann beschrieben als die Sache definiert. Wie sieht ein solcher Mystiker aus? Was tut er? Was hat er uns zu sagen? In der Regel nicht eben viel. Denn der echte Mystiker schweigt. Ruhe ist sein Glück und Schweigen sein Gold. Der pythagoreische Philosoph, der seine Anhänger in der Kunst des Schweigens prüfte, ehe er sie in seinen Kreis aufnahm, sah es wohlweislich für schwieriger an, gut schweigen als gut reden zu können. Und der Mönchmystiker macht sich sein Schweigen zur heiligen Pflicht. Schweigsamkeit ist sein Stolz und seine Größe, ist das, was ihn über die geschwätzige Welt erhebt; manch ein Mund ist bis ins letzte Stündlein durch das Gelübde des Schweigens versiegelt geblieben.

Also ist er wohl ein Praktikus, dieser schweigsame Mann, eine jener Gestalten, die, fest in sich gegründet, nicht reden mag, weil sie anderes

zu tun hat? Einer jener tatkräftigen Leute am Kontorpult, mit zugeknöpfter Tasche und zugeknöpftem Wesen? Ach nein. Nicht Handel und Wandel der Welt interessieren unsern Mystiker und machen ihn schweigsam. Wenig trägt er in seiner Tasche, und wenig gelten ihm Tatsachen und Aktionen.

Was ließe sich auch ausrichten? Das, worauf eigentlich alles ankommt, übersteigt ja alle Menschenmacht. Und alles, was die Kinder der Welt geschäftig macht und in Atem hält, hat mit seinem hohen Streben nichts gemein. Nein, ruhig mag die Hand in den Schoß sinken; mit unserer Hände Werk ist nichts auszurichten.

Also ist es wohl das Denken, das uns Menschen erlösen kann, und des Denkens Ernst, der unsern Mystiker stumm macht gleich jenem Denker, der über all seinen Zirkeln und Figuren vergaß sein Leben zu retten? Freilich, gerade das Denken lähmt unserem Mystiker die Zunge. Nur denkt er nicht, wie die Welt denkt. Nicht kümmert es ihn, was zu tun oder zu lassen sei, was geschehen oder nicht geschehen sollte, nicht will er, wie die Menge, die Dinge der Welt zu verstehen suchen, um sich ihrer zu bedienen; nicht Menschen will er verstehen, um sie zu nützen. Der Welt Denken hat praktischen Zweck; oder ist es theoretisch, so geht es doch auf ein fortschreitendes Erkennen und Begreifen der Wirklichkeit aus.

Aber auch für das hat unser grübelnder Freund nur Kopfschütteln. Eins nur beschäftigt ihn, eins nur denkt er, eins nur erfüllt seinen Sinn. Ergründen will er, woran alle Welt vorübergeht. Begreifen will er das Unbegreifliche, das Höchste, das kein Denken erreicht, das Tiefste, das allem zugrunde liegt. Gott will er begreifen, das Dasein selbst, den Geist über ihm und den Geist inwendig in ihm. Oder besser noch: nicht eigentlich begreifen will er. Denn Begreifen ist ja Schritt für Schritt durch logisches Aneinanderreihen von Gedanken ein Ding durchschauen und seinem Zusammenhang nach erkennen. Aber wessen Denkkraft vermöchte das bei diesen höchsten und mächtigsten Dingen? Darum will der Mystiker auch eigentlich nicht begreifen, sondern unmittelbar greifen, erfassen, umfangen. Leben und atmen will er in dem, was über alle Vernunft geht.

Und wie könnte er das? Ja, freilich nicht mit unsern gewöhnlichen jämmerlichen fünf Sinnen. Aber wenn es nun einen sechsten gäbe? Wenn in den tiefsten Seelentiefen eine verborgene Kraft schlummerte, die man erwecken könnte, wenn man nur tief genug hinabtauchte?

Eben daran glaubt der Mystiker, an eine Kraft zu höherem Erleben, die freilich nicht jedermann besitzt, oder die doch durch eine besondere Kraftanspannung erzeugt werden muß — kurz: an ein mystisches Organ, kraft dessen der Fromme oder Auserwählte erfassen kann, was

die Welt nicht versteht. Eine Flugkraft, die weiter reicht als die alles andern Gevögels, eine Genialität des Herzens, die da anfängt, wo alle Vernunft und alle Vernunftgründe aufhören.

Darum so viel Einfalt und so viel Hochmut im Lebenslauf der Mystik. Mit der Klugheit der Welt kann man nicht Schritt halten — aber man kann etwas Besseres. Darum wohl so viel Selbstsucht bei diesen Frommen, denn ihre eigenen Wege wollen sie wandern. Und doch wollen sie auf diesen ihren eigenen Wegen eben weg von sich selbst. Das Höchste wollen sie so innig umfangen, bis sie sich selbst in der Umarmung vergessen. Vollständig aufgehen wollen sie im Gottesgedanken; jedoch wer völlig aufgeht in einem Gedanken, entschwindet seinem eigenen Ich.

Ihren Gipfelpunkt und das ihr charakteristisch Eigentümliche erreicht die Mystik, wenn der mystisch bewegte Mensch in dem Grade in diesem Höchsten aufgeht, daß er unmittelbar damit zusammenschmilzt. Er fühlt, daß die Gottheit ihm innewohnt, ja, er erklärt sich für Gott. Dieses *Einssein der Menschenseele mit dem Göttlichen* ist der Mystik selbstbewußter Gedanke, ist das, was Mystisches zu Mystik macht. Unter mannigfachen Formen tut es sich kund, von plumpstem Besessensein an bis zu reinstem Ergriffensein, von wunderlichen Kultgebräuchen wilder Völker bis zu den Systemen edelster Denker.

Das eben macht den Unterschied von Mystik und anderer Religiosität aus, daß der gewöhnliche fromme Mensch hauptsächlich einen Blick für das hat, was ihn von Gott *scheidet*: für seine Nichtigkeit im Gegensatz zu Gottes Größe, für seine Endlichkeit zu Gottes Unendlichkeit und Ewigkeit; für seine Sündhaftigkeit zu Gottes Heiligkeit. Im Gefühl dieses Abstandes bleibt der Mensch sich seines Menschentums deutlich und klar bewußt und sieht seinen Gott als etwas Bestimmbares, von sich Verschiedenes an. Von dieser *Bestimmbarkeit Gottes* aber will der Mystiker eben nichts wissen. Gott ist ihm unbestimmbar, wie er unbegreiflich ist; unsichtbar und unendlich, darum unfaßbar. Niemand ist imstande eine feste Grenze zwischen Menschlich und Göttlich zu ziehen; darum eben ist diese Grenze überschreitbar, darum kann der Mensch zu diesem Einssein gelangen.

Darum ist auch schließlich keine Rede von einem *persönlichen Gott*. Persönlichkeit ist etwas Begrenztes, sagt der Mystiker, darum Nichts von Persönlichkeit. Weder bei Gott noch beim Menschen. Sie bedeutet Schranken bei Gott, die das Denken niederreißen soll; sie bedeutet Bürde beim Menschen, die abzuwerfen ist. Persönlichkeiten stehen einander gegenüber wie ein „Ich“ zu einem „Du“; der echte Mystiker will seinem Gott nicht gegenüberstehen wie ich zum Du, sondern wie ein Ich zu seinem höheren Ich — oder aber er will so in seinem Gott aufgehen, in ihn hinübergleiten, daß weder ein Ich noch ein Du mehr besteht.

So ungefähr sehen des Mystikers Gedanken aus; wie aber ist nun sein Wesen und Sein? Gar höchst verschieden. Von ehrwürdigster Ruhe bis zu wildester Verrücktheit. Da gibt es Zauberer und Mönche, Dichter und Philosophen, ehrbare Bürgersleute und hysterische Weiber. Eins aber haben sie alle gemeinsam: daß nämlich all ihr Tun darauf gerichtet ist, in den Zustand zu gelangen, in welchem sie das Höchste wahrnehmen. Die meisten sind sich bewußt, daß all ihr Tun nur bezweckt, das mystische Organ ihres Inneren, jenen sechsten Sinn, bei sich zu entwickeln. Darum gilt es für sie vor allen Dingen, über den Zustand seelischen Gleichgewichts, in dem man seine fünf Sinne beisammen hat, hinauszukommen. Über die Welt hinaus will man, über sich selbst hinaus. Dieses Außersichsein nennt der Grieche *extasis*; daher unser Wort Ekstase.

Ekstase ist *Entzückung*, jedoch nicht eine solche, in die man durch bloßes Sichfreuen gerät. Sondern völliges *Entrücktsein*, wobei der Erdboden, auf dem man steht, entschwindet, wobei die Tore der Sinne sich verschließen und nur das Innerste der Seele wach ist. Oder wobei man, im Rausche der Wildheit alles um sich her vergessend, nur dem Fernen, Unerreichbaren entgegenschmachtet. Ein krankhafter Seelenzustand jedenfalls, das Fieber sei nun ein heißes oder kaltes. Vielleicht jedoch eine Krankheitserscheinung, die auftritt, nicht nur weil die Menschheit nun einmal so eingerichtet ist, daß dergleichen Empfindungen ab und zu in ihr auftauchen, sondern weil Bäume, die wachsen sollen, des Rüttelns und Schüttelns bedürfen, weil die Menschenseele manchmal nicht nur aus ihrem Gleichgewicht, sondern auf ein Weilchen ganz aus sich heraus gerüttelt werden muß, wenn ihr ein Ruck im Wachstum bevorsteht. Und die Verzückung ist ein solcher Ruck. Und selbst wenn Verrücktheit dabei mit unterläuft, ist diese immerhin nur der Kaufpreis, der gezahlt wird. Mystik ist also in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Seelenlebens ein besonders wichtiges Glied; ist eine Art Wachsweh, das in jungen Gliedern reißt, aber vorübergeht, wenn die jungen frischen Kräfte überhand genommen haben. Nur wo dies nicht eintritt, wo die Menschen nicht über ihre Mystik hinauszukommen vermögen, beugt und lähmt sie, drückt sie zu Boden, wie ja heutzutage überall im Orient wahrzunehmen ist, ja sogar bei uns klugen Leuten im Abendland.

Denn Mystik kann zur Gewohnheit werden, weil die ekstatischen Zustände, die Mystik erzeugen, eine gewohnheitsmäßige Macht über die Sinne gewinnen können. Namentlich da, wo Ekstase durch Trinken hervorgebracht wird, wie so oft im Morgenland, verfällt der Mensch nicht nur dem Trunke, sondern auch dem leeren Grübeln oder Hindämmern, das der Rausch nach sich zu ziehen pflegt. Jedoch auch andere, gewalt-

samere Mittel gibt es, die der Mensch aufsucht, um in Verzückung zu geraten: Haschisch und Opium, indianische Gifte — jedes Volk nach seiner Art. Da finden wir auch erstickende Schwitzbäder und schwindelnde Tänze. Wenn der Derwisch herumgewirbelt ist, bis er taumelt, wenn der Aschantineger seine Kriegstänze gesprungen ist und seine Keule geschwungen hat, bis er vor Wildheit schäumt, dann haben sie, jeder auf seine Weise, die Gotteskraft erreicht, die sie suchten.

Aber noch einen Rausch gibt es, der sehr probat wirkt, obgleich es langsamer damit geht, und zu dem der Mystiker am liebsten und häufigsten greift, wenn er sich bis zu wirklicher Verzückung emporschwingen will. Das ist A s k e s e. Askese besteht, so wie wir sie von katholischen Bußübungen her kennen, der Regel nach aus Übungen, die man zu Buße und Besserung vornimmt, aus Kasteiungen und Mühseligkeiten, die man sich auferlegt, um eine Schuld zu sühnen, um dadurch die Vergebung der Kirche oder den Lohn des Himmels zu gewinnen. Aber dieser äußere Zweck und dieses jenseitige Ziel war nicht von jeher, was der Büßer beabsichtigte. Verfolgen wir eine einfache Bußübung, wie z. B. das F a s t e n, zurück bis auf seine älteste Gestalt, so sehen wir, daß es wohl dazu diente, das Fleisch zu kasteien, jedoch dies nur, um die Sinne zu erhitzen, indem nach der ersten Erschlaffung eine heftige Unruhe eintritt, während welcher auch die Phantasie ungestüm und visionär zu wirken beginnt.

Auch von der Gewaltsamkeit, die der Asket seinem Körper durch Peitschen oder Zerfleischen widerfahren läßt, weiß man, daß dies eine Art Raserei, eine ekstatische Wildheit hervorruft, wie z. B. bei den kleinasiatischen Kybelepriestern oder den Geißelbrüdern des Mittelalters.

So sehen wir bei den Mystikern Askese stets als M i t t e l z u r E k s t a s e, meist jedoch stille Askese, die in entsagender Untätigkeit besteht. In einer Ecke sitzt er, der griechische Athosmönch, gleich dem indischen Fakir, fastend, schweigend und taub für die Umwelt, unablässig auf seinen Nabel oder seine Nasenspitze starrend, bis ihm Sinn und Verstand vergehen, bis alles inneres Gesicht und Seligkeit geworden — bis er mit andern Worten gänzlich von seiner Selbsthypnose verzehrt ist. Denn daß wir bei dieser mystischen Askese einer Selbstbetäubung auf hypnotischem Wege gegenüberstehen, darüber haben wir hinlängliche Zeugnisse; und wo Mystik nicht unter Kultur kommt, gewinnt diese Methode ganz und gar die Oberhand. Der letzte und sicherste Weg zum Einswerden mit der Gottheit führt für diese Leute durch den künstlichen Schlaf.

Je niedriger die Mystik steht, desto mehr gibt sie sich derartigen Künsten hin, und wo wir Mystik bei niedrig stehenden Völkern antreffen, ist sie auch vorzugsweise ekstatisch. Ihren höchsten Wert erreicht die Mystik jedoch nicht so einfach im gleichen Grad, wie sie Askese und

Ekstase von sich wirft, sondern in dem Grade, wie sie im Laufe ihres Lebens geistigen Gehalt gewinnt. Manch ein Weiser geht in Torengestalt umher, und manch echtes Gemütsleben findet seinen Ausdruck in elenden äußeren Gebräuchen. Nach und nach aber, sobald das innere Licht durchbricht, streben die äußeren Formen Schritt zu halten. Darum sehen wir die tüchtigere Denkkraft und höhere Herzensreinheit im Kampfe damit, den Menschen, dem sie innewohnen, zu edlerem Wandel und besserem Leben zu erheben. Verzückung sehen wir zu Begeisterung werden, den körperlichen Rausch dem geistigen weichen; Askese wird moralische Entsagung und edle Selbstbeherrschung, Selbstvergessenheit zu ruhiger Gedankenvertiefung, Schwindel zu Gedankenflug, seelischer Wirrwarr sammelt sich zu Stimmung und Poesie. Vor allem formt sich durch dieses innere Beschäftigen mit dem eigenen Ich die P e r s ö n l i c h k e i t aus und fordert ihr ewiges Recht eben als Frucht desjenigen Gedankenganges, der sie zu verneinen und aufzuheben strebte.

Indem jedoch die Mystik auf diese Weise ihre Kraft an Lebensformen liefert, die mit ihrem Ausgangspunkt in Widerspruch stehen, hebt sie sich selbst auf, so wie der lichte Tag die Dämmerung aufhebt. Denn das eben ist der Mystik Tat, daß sie das Kommen eines Tages ankündiot, und schlecht wird der Tag, dem nicht diese Dämmerung vorausging. Der Mystik Tragik ist — und es gehört alle menschliche Kraft dazu sie abzuwehren —, daß sie ebenso leicht ein Abenddunkel werden kann, das sich als undurchdringliches Zwielicht um die Seelen legt.

Wir werden dieses Wechselspiel wahrnehmen, wenn wir nun die Mystik von Geschlecht zu Geschlecht an uns vorüberziehen sehen werden.

1. Die primitive Mystik.

Der biedere Hausvater Mytchyll in Kolym, aus dem Volke der sibirischen Jakuten, gedenkt ein Fest zu feiern. Ein Opferfest zu Ehren des Ülgön Bai, des mächtigsten der Himmelsgötter, den er anrufen will; und ein Fest soll es werden, das sich gewaschen hat. Denn heuer war ein elendes Futterjahr, eine Menge Pferde sind zugrunde gegangen, und unter seinen Leuten hat ansteckende Krankheit geherrscht; ja, sogar sein eigener ältester Sohn hat am Tode gelegen, und zwei seiner Weiber kriegen absolut keine Kinder. Freilich ist es auch schändlich lange her, seit er ein ordentliches Opfer gefeiert hat. Der alte Familienpriester, der Schaman Tüspüt, hat oft genug gewarnt und gesagt, daß es zuletzt schief gehen würde; aber heutzutage ist Opfern so abscheulich teuer, und Tüspüt ist gierig. Aber nun soll doch Ernst gemacht werden. Und darum strömen Freunde und Verwandte herbei und drängen sich um die „Jurte“, d. h. die Hütte aus Birkenholz, des reichen Nachbars, denn

sie wissen, ein ordentliches Festfressen steht ihnen bevor, und Ülgön Bais Segen kriegen sie noch obendrein.

Auf dem Opferplatz, zwischen Birkenbäumen, ist die nagelneue Jurte aufgeschlagen. Denn Tempel besitzen diese sibirischen Landbewohner nicht; will man die Götter zu sich einladen, muß man ihnen eine Hütte bauen, gleich der, die man selber bewohnt; eine Hütte wie die älteste, die man im Norden kennt, mit offenem Rauchloch in der Mitte des Daches. Zum Tempel wird diese Hütte aber doch geweiht; denn in ihre Mitte wird eine junge Birke gepflanzt, deren weißer Stamm den Weg zu Ülgöns Himmel darstellt. Darum werden auch Treppenstufen in diesen Stamm eingehauen, neun Stufen; denn neun sind der Himmel, die sich übereinander wölben, bis man zu Ülgön Bais Himmel gelangt; aber trotzdem gibt es noch höhere Lichtregionen, in die keines Menschen Denken eindringen kann; ganz, ganz oben, wo das oberste Wesen Tengere Kaira Khan auf seinem Throne sitzt. Aus diesem Wesen sind alle Götter hervorgegangen, auch Ülgön Bai. Eins der ersten Wesen, das er erschaffen hat, war Erlik, das Urwesen, der aber sündigte und darum aus dem Himmel verstoßen ward. Da fuhr er herab und schuf das Erdenreich. Und darum besteht so viel Böses auf der Welt. Trotzdem sind der Menschen Kinder aber doch nicht vaterlos auf dieser bösen Welt. Der „Väter" Geister wachen über ihnen, jene siebzehn hohen Khane, die in den Schichten der Erdsphäre, ihre Nachkommen freundlich beschützend, herrschen; und außerdem wohnen noch die Lichtväter droben im dritten Himmel, die auch den Menschen wohl gewogen sind.

Aber allein der Schaman vermag mit diesen zu verhandeln; und, was von noch größerer Bedeutung ist, nur wer mit Geistern zu verhandeln weiß, kann Einlaß bei den Göttern erlangen. Wie die katholischen Heiligen die Mittler zwischen den Gläubigen und ihrem Gott sind, so führen hier bei den Heiden nur die Vätergeister die Angelegenheiten der menschlichen Seelen, und noch dazu nur durch den Priester, den hohen Göttern vor. Darum ist auch mehr als Menschenmacht nötig, den Priester fortzureißen, die Väter müssen in ihn fahren und ihn mit wunderbaren Kräften erfüllen; und darum ist es nicht jedermann gegeben, ein Schaman zu werden. Bei gewissen, auserwählten Geschlechtern vererbt sich diese Würde; und zwar nicht, weil diese Geschlechter sich besonders verdient gemacht hätten oder sonst hervorragend begabt wären, sondern nur, weil die Natur sie mit der einen Gabe bedacht hat, im rechten Augenblick Krämpfe zu bekommen, also erblicher Disposition zur Epilepsie. Denn derartige Überwältigungen des Leibes, wie alle Arten von Krämpfen, Wahnsinn und Raserei, haben den kulturlosen Menschen zu allen Zeiten mit heiligem Schauer erfüllt; er erblickt darin nicht nur — wie in aller Krankheit — ein Spiel der Dämonen, sondern meint

sogar, daß höhere göttliche Kräfte sich eingemischt und den verrückten Menschen besessen gemacht haben.

Die Naturgabe allein aber tut's freilich nicht; viele Künste, Beschwörungen und Tänze gehören dazu, ehe aus dem Sprößling eines so belasteten Geschlechts ein wohlbestallter Schaman hervorgeht; von Kindesbeinen an muß er seine Künste üben und im Gang halten, ganz wie ein anderer Tänzer seine Profession. Dann aber ist er auch jederzeit zur Tat bereit, und die Kraft kann ihn jederzeit plötzlich überkommen. Erst fühlt er Mattigkeit, dann fängt er an zu zittern und zu gähnen und stöhnt, als ob ihn Alpdrücken quäle, bis er plötzlich Schreie ausstößt, mit rollenden Augen herumwirbelt und springt und schließlich schweißbedeckt in Krampfeszuckungen zur Erde stürzt. Seine Gliedmaßen sind nun völlig gefühllos; alles, was in seine Nähe kommt, Messer, Nägel oder Nadeln, kann er, ohne Schaden zu nehmen, verschlingen und später wieder ausbrechen. Nadeln kann man ihm tief ins Fleisch stecken, und glühendes Eisen nimmt er in den Mund, ohne daß er es fühlt; und dieser Zustand zeigt nun klar, daß die Kraft der Väter in ihn gefahren ist.

Einen solchen Schaman hat Mytchyll bestellt. Phantastisch und imponierend ist dieser Schaman ausgeputzt. Magische eiserne Figuren klirren an seinem Mantel. Den Hauptgegenstand seines Aufputzes bildet eine große flache Trommel aus Renntierfell, die er wie einen Schild auf dem Arme trägt. Denn diese Schamantrommel ist das Sinnbild des ganzen Universums; darum schmücken sie Zeichnungen, die oben Sonne und Sterne, in der Mitte Bäume und unten Menschen und Tiere darstellen. In dieser Welt im kleinen sollen die Geister Platz nehmen, hier hinein will sie der Schaman, nachdem er sie durch den dumpfen Ruf des rauhen Klöppels zusammengetrommelt hat, bannen; darum ist der Handgriff der Trommel als menschliche Figur geschnitzt, die den Trommelring auf ihren ausgestreckten Armen und Beinen trägt. Dieses Trommelmännchen ist der „Wirt" der Geister; er bewillkommnet sie im Namen des Universums und weist ihnen in der Trommel Platz an.

Das ist die erste Zeremonie; die Väter werden einer nach dem andern in die Trommel hineingetrommelt. Der Schaman befindet sich allein in der Jurte und beantwortet sein eigenes Rufen mit den Stimmen der Geister. Schließlich erfüllt ihn die nötige Kraft oder Gas so weit, daß er sich in die Höhen emporbegeben kann, wenn er nur etwas zum Draufreiten hat. Darum steht draußen vor der Jurte ein Pferd, vom Stallknecht gehalten, bereit, aber nur die Seele dieses Pferdes kann der Schaman gebrauchen. Mit einem Birkenwedel wedelt er sie aus dem Pferde heraus und bindet sie mit einer Pferdehaarschlinge an einen Pfahl in der Jurte fest. Das Pferd selbst kommt jedoch nicht so leichten Kaufes davon. Die schrecklichste Schinderei steht ihm draußen in Waldeseinsamkeit bevor,

denn es darf weder durch Schlag noch durch Wunde sterben, dazu muß seine Haut unverletzt und unzerrissen abgezogen und im Walde als Opferzeichen aufgehängt und seine Knochen müssen unzerbrochen begraben werden; sein Fleisch wird als Sakrament der Opfermahlzeit aufs gierigste verschlungen. Auch der Trommelwirt kriegt sein Teil ab. Die Festteilnehmer stellen dabei die Geister vor, die zur heiligen Mahlzeit geflogen kommen, was durch Fliegebewegungen, durch allerlei Faxen und Flügelrauschen nachahmende Töne angedeutet wird. Auch Kleider hängt man für die Geister hin und bringt ihnen mit Wacholder Räucheropfer dar. Alsdann gilt es, die hohen Khane herabzurufen, danach kommen die Götter an die Reihe und zuletzt Ülgön Bai selbst, nebst Familie. Von allen ertönt die Antwort durch den Ruf: á kam ai! („Ich komme, Schaman!"). Allmählich wird nun des Schaman Trommel von all diesen Geistern so schwer, daß er sie kaum noch schleppen kann. Nun heißt es die Tür der Jurte gut verschließen, damit kein guter Geist entweicht und kein böser hereinschlüpft.

Dann beginnt erst das eigentliche Schamanisieren. Die in der Trommel befindlichen Vätergeister geben eine Heilkraft ab, die sich auf Menschen überführen läßt und wie elektrische oder galvanische Kraft übertragen werden kann. Einer solchen Kräftigung und Läuterung soll sich der biedere Hausvater nebst Familie nun unterziehen. Alle werden über den Rücken gestrichen, damit jedes Übel verschwinde, und mit der Kraft der Väter werden sie erfüllt, indem man ihnen die Trommel unter unaufhörlichem Wirbeln gegen die entblößte Brust oder ans Ohr preßt. Kinder und Furchtsame müssen die Hütte verlassen, denn bereits fängt des Schaman Wildheit an auszubrechen. Er springt, während er kräftig auf die Trommel haut, die erste Stufe des Birkenstammes hinauf; er ist nämlich in den ersten Himmel eingedrungen,und durch einen Schlag mit der Trommel auf den Erdboden deutet er an, daß dieses Himmels Schale glücklich durchbrochen ist; worauf er um den Birkenstamm und um das Feuer herumtanzt, wodurch er sein himmlisches Entzücken darüber kundtun will. Darauf setzt er sich auf einen über dem Sattelbock hängenden Sattel in der Hütte. Auf der Pferdeseele reitet er dem zweiten Himmel, dem Donnerhimmel zu. Jedesmal, wenn er einen neuen Himmel erobert hat, muß er etwas Bestimmtes ausrichten: aus dem dritten Himmel werden Wind und Wetter verkündet, im Mondhimmel schießt er einen Kuckuck; im Schöpferhimmel — dem fünften — holt er Kraft für Weiber und Kinder. Jede Eroberung eines neuen Himmels läßt ihn wilder und wilder tanzen. Zuletzt — falls er ein kräftiger Schaman ist — gelangt er unversehrt in den neunten Himmel hinein, wo er Ülgön selbst anruft, um von ihm zu erfahren, ob das Opfer, das geschundene Pferd, gnädigst angenommen worden ist. Und schließlich nach vielen Stunden

wilden Tanzens und schrecklicher Gebärden stürzt der Schaman zusammen. Schwarzblau im Gesicht, mit Schaum vor dem Munde und steif wie ein Brett. Lange bleibt er so liegen, röchelnd und stöhnend. Tiefe, feierliche Stille herrscht in der Hütte. Plötzlich erwacht er aber, springt auf, und nun fängt die Fidelitas des Festes an, zur Erholung derjenigen geängstigten Seelen, die während der langen Prozedur getreulich ausgeharrt haben.

Dieses Schamanisieren ist Mystik. Nicht weil der Schaman in ekstatischer Wildheit von Himmel zu Himmel steigt, denn das tut er bloß, um vor das Angesicht der Götter zu gelangen, nicht, um mit ihnen eins zu werden. Alle diese Himmel und Götter sind willkürlich zusammengebracht und gehören gar nicht in den ursprünglichen Schamanismus hinein, weshalb der Schaman auch nicht mit ihnen identisch werden kann; sie sind ein nach den bekannten Himmelsetagen geordnetes Sammelsurium. Gnostische Spekulationen spätgriechischer Zeit nebst Urwesen und Engelfall und dergleichen mehr sind darein gemischt worden, ja sogar seinen Namen hat der Schaman von den indischen, buddhistischen Asketen entlehnt (samano); sein alter, finnischer Name war Kam. Das Echte der Sache ist nur die Geisterbeschwörung, die den Zauberpriester mit magischer Kraft erfüllt, seine Trommel zu einem Hexenkessel macht und die Geister zu einem Sud, mit dem er beschwört und heilt. Das ist primitive Mystik, daran kenntlich, daß der Priester zu einem Geistergott wird, und zwar einzig und allein durch seine Ekstase. So ist es immer gewesen, und so ist es jetzt. Radloff war Augenzeuge und hat in seinem Werke „Aus Sibirien" II, W. Sieroszewski in der Revue de l'hist. des Religions Bd. 46 die Sache geschildert.

Ähnliche Szenen anderer wilder oder halbkultivierter Völker bieten sich unsern Blicken dar. Beständig derselbe Aufzug, auch wo es nur eine Heilmethode gilt. In Afrika, an der Loango-Küste, liegt ein Schwarzer krank danieder auf seiner Matte. Aber nicht Ruhe herrscht, wie bei uns, um den Kranken, sondern ein Heidenlärm von Trommeln und Klappern und Bambusgitarren umschwirrt ihn. In der Tiefe der Hütte kauert der heilige Ganga, der Zauberarzt, und bemalt seine Haut mit bunten Farben. Neben der Hüttentür lodert ein Feuer, und in der Ferne kündet flackernder Schein einen Fackelzug an. Ein zweiter Ganga nähert sich dem Krankenlager. Wie zwei richtige Ärzte öffnen beide ihre Verbandstaschen, die Instrumente aber, die sie diesen entnehmen, sind Tierschwänze und Räucherwerk, Fetischbilder und ähnliche wertvolle Dinge. Das Räucherwerk wird aufs Feuer geworfen, und unter ohrenzerreißendem Gesang fangen nun die Priester mit ihren Beschwörungen und Faxen an, schwingen sich umher, springen auf, tanzen und stampfen, wirbeln rundherum und toben zwischen den Töpfen und Kisten und Ka-

sten des Hauses umher, ohne anzustoßen, ohne zu fallen, bis beide schließlich zur Tür hinausstürzen und in der nächtlichen Finsternis verschwinden.

In feierlicher Ruhe kommen sie zurück; sie haben die Geister eingefangen und sind nun selbst Dämonen. Der eine setzt sich auf einen niedrigen Schemel und dreht und wendet sich, schüttelt mit dem Kopf, als ob er ihn abschütteln wollte, bis er krampfsteif wird, und nun herrscht tiefes Schweigen um ihn her. Plötzlich hört man wie von fernher eine feine Fistelstimme, das ist der Geist inwendig im Ganga, der fragt, was man von ihm begehre. Im Chor wird geantwortet und die Krankheit geschildert. Ehe die Antwort des Geistes kommen kann, sind erneute Tänze und Faxen notwendig, der eine Ganga hüpft wild umher, der andere, der sitzende, schwingt mit den Armen, wenn der Tanzende die Beine schwingt; ein dritter kommt dazu, bemalt sich eiligst und springt aufs Feuer, das er zu umtanzen versteht, als ob er selbst eine lodernde Flamme oder gar der Feuergott sei; der andere tanzende Ganga umschnürt sich mit Fetischen und wirbelt mit diesen herum, bis er selbst wie ein einziger großer Fetisch aussieht. Nun endlich sind alle Götter bei dem Kranken gegenwärtig und können ihm die wichtige Mitteilung machen, daß seine Krankheit davon herrühre, daß er eine Familienfaste, die Quixilles heißt, gebrochen habe — eine Diagnose, die sich bei näherer gelehrter Analyse aber als falsch herausstellt. Deshalb mußten am folgenden Tage sämtliche Zeremonien von vorne anfangen; und als dann schließlich der vornehmste der drei Gangas vollständig verrückt geworden und mit einer turmhohen Federmütze geschmückt worden war, in welcher die Gottheit Platz genommen hatte, konnte er endlich verkündigen, daß die Krankheit nicht vpn einer Quixilles, sondern von einer Chimbinde herrührte. Das war freilich viel schlimmer, nämlich das Gespenst eines kürzlich in einer Fabrik verstorbenen Mannes, das nun dem Kranken im Kopf herumspukte.

So berichtet von Bastian, der selbst der ganzen Vorstellung als Augenzeuge beigewohnt hat. („Deutsche Expedition an der Loango-Küste" I, 55, Jena 1875.) Wenn man die Welt umsegeln wollte, man würde überall, wo die Menschen keine Hosen tragen, das gleiche finden; denn in unserer Zeit fängt bekanntlich die Kultur mit diesem höchst unentbehrlichen Bekleidungsgegenstand an. Jedoch ist trotzdem selbst wohlbekleideten Beinen wie in China, Persien und der Türkei jener Hüpf- und Tanzschritt bekannt, mit dem man sich zu Gott hin tanzen will — denn er ist der Mystik erstes Schreiten auf ihrer Lebensbahn, und oft, ach allzuoft nur — verfällt sie in diese Gangart zurück, selbst da, wo sie gelernt hat, höchste Höhen zu erklimmen.

Echt indianisch ist auch der heilige Brauch, sich mit Tabak zu betäuben.

Wenn im Studentenlied vom Tabakrauchen gesungen wird: Graviter fumando vir Jovis fit sodalis, inter vasta nubila requiescit talis — werden die Herrn Studiosi kaum eine Ahnung davon haben, daß auf unserm Erdenrund wirklich Menschen existieren, für die diese Worte heiliger Ernst sind, und die über den blauen Wolken des Tabaks kameradschaftlich mit Göttern verkehren. Die Narkose aber, die der Indianer sich durch Pfeife und Zigarre schafft, ist auch um einige Nummern gröber als die eines Studenten, denn er verschluckt nämlich den Rauch, und zwar so lange, bis ihm schwindelig wird, worauf die Folgen so kraß sind, als ob er Opium und nicht Tabak in der Pfeife gehabt hätte. Sich einen Rausch anzurauchen ist übrigens etwas vielen Völkern Bekanntes; dieselben Neger, deren eigentümliches Tanzfest wir eben unter Betrachtung hatten, rauchen, um sich zur Zeremonie anzuregen, Hanfblätter, die sie liamba nennen — wie ja auch die Türken sowie andere Orientalen ihre seligste Ekstase im Hanfgift, hashis, finden. Der brasilianische Medizinmann behandelt seinen Patienten vorzugsweise mit Tabak, und zwar mit dem, den er raucht, und in dessen Wolken er den Kranken einhüllt, während er ihm eine Massage erteilt, bei der er ihn so durchwalkt, daß sein Brüllen im ganzen Dorfe zu hören ist — das des Arztes nämlich — nicht das des Patienten. Denn der Arzt ist bei der Prozedur der leidende Teil; durch die Narkose ist er in wildeste Raserei geraten, ist Wolf und Bär und Jaguar zugleich — völlig außer sich ist er. Überhaupt ist nach allem, was wir heutzutage über primitive Heilkunst wissen, höchst begreiflich, daß der Doktor und nicht der Patient das Medikament einnimmt. Das Heilmittel dient nämlich nur dazu, übernatürliche Kräfte herbeizuführen, und der richtige Medizinmann studiert Medizin auf die höchst merkwürdige Weise, indem er, gleich jenem pontischen Monarchen, so lange Gifte einnimmt, bis ihm kein Gift mehr schadet. Soll er praktizieren, so kann er sich vor aller Augen mit Giften, die jedweden andern umbringen würden, vollpfropfen, und dadurch den Eindruck machen, er habe sein menschliches Wesen abgetötet, um nun in seinem Taumelzustand in andere Existenzen übergehen zu können und entweder ein Gott oder ein Dämon in Menschengestalt zu sein. (Beispiele hierüber in Th. Achelis, Die Ekstase. Berlin 1902.)

Also läuft Mystik immer auf dasselbe hinaus, solange die Religion auf einem animistischen Standpunkt steht, d. h. solange sie darin besteht, daß die Seelen der Verstorbenen oder niedrigere Luftgeister ihre Götter sind. Die Methode ist ebenso einfach wie der Glaube: Alles Übel ist Besessenheit durch Geister und kann nur durch Vertreibung der Geister kuriert werden. Übles muß mit Üblem vertrieben werden, und wer mit Dämonen kämpfen will, muß sich erst selbst zum Dämon machen. Und das kann nur geschehen, indem man aus sich herausgeht,

außer sich gerät, wie bei Wahnwitz und Raserei. Es gilt daher Mittel zu finden, durch die man von Sinnen kommt und den Verstand verliert, und solche sind leicht bei der Hand. Darum gelangt der animistische Mensch nicht über die Sphäre der Ekstase hinaus. Sie ist seine Himmelsstiege, eine andere ist ihm unbekannt; und nur insofern er mit Mühe und Qual auf ihr hinaufklettert, entweder um seine Würde zu erlangen oder um seine Tätigkeit auszuüben, nur insofern ist von Askese oder überhaupt von etwas, das einer moralischen Tat gleichkäme, die Rede. Tritt Kultur bei einem solchen Volke ein, so genügen diese plumpen Mittel nicht mehr; das Heilige wird erhabener, die spukhaften Tänze verschwinden, ein Kreis von Göttern entsteht, und wer da Zutritt begehrt und selbst ein Gott werden will, hat auch Verständnis dafür, daß er sich weder hinauf rauchen, noch tanzen oder schwitzen kann.

2. Indische Mystik.

In Indien, wo alles üppig und kräftig wächst, hat auch die Mystik ihr üppigstes und dauernstes Gedeihen erfahren. Soweit die Forschung zurückgreifen kann, überall finden wir den Keim der Mystik, und noch heutigentages blüht sie am selbigen Ort weiter, und wer aus Indien heimkehrt, bringt ihren Samen in den Kleidern mit. Aber wie die Inder selbst, so ist auch ihre Mystik: Eine Mystik des Denkens und des Entsagens. Denn die Inder, unsere Verwandten in Abstammung, Sprache und Denkart, sind stets ein denkendes Volk gewesen, sind aber auch ein verzagtes und entsagendes Volk geworden. Es gab Zeiten, da sie Helden waren, Zeiten gab es, da sie sich die Erde untertan machten und eine Kultur schufen, aus der die Reichtümer Indiens strömten. Aber es kam auch eine Zeit, da diese Kulturschöpfer mitten in ihrem tropischen Reichtum in Tatenlosigkeit versanken; und wo die Hand den Dienst versagte, setzte die Spekulation ein und gedieh die Mystik.

Indessen hat die Mystik der Inder nicht als Philosophie begonnen, ebensowenig wie ihre Religion vom ersten Anfang an philosophisch war. Der Anfang war Kultus, Gottesanbetung, und hier sind auch die ältesten Elemente des Mystischen zu finden. Oldenberg hat durch seine Ausführungen über die brahmanischen Opferspeisen (Rel. d. Weda S. 326 f.) über die Mystik, die in den Wirkungen dieser enthalten ist, ausführliche Auskunft gegeben. Die größeren indischen Opfer sind durchgehends mit dem Genuß der Opferspeisen verbunden gewesen. Diese Sitte, die sich auch bei den Semiten vorfand, ist durch Robertson Smith für diese dahin erklärt worden, daß sie einen Drang nach Gemeinschaft mit der Gottheit ausdrücke, nach einer Art Bruderschafts-, Bluts- und Tischgemeinschaft, durch welche die Paktschließung ihre Verkörperung finden sollte. Auch

diese Betrachtungsweise und diese Praxis hat ihre Mystik gezeitigt; bei den Indern aber war der Gedankengang ein anderer.

Denn dem altindischen Gotte wurde unbedingt in der Absicht geopfert, sich Güter des Lebens zu erkaufen, und nur die Brosamen seines Tisches fielen den Menschen zu. Diese Brosamen jedoch sind außerordentlich wichtig und enthalten geheimnisvolle Kräfte. Denn das, wovon der Gott genossen, ist durch des Gottes Nähe mit göttlicher Kraft erfüllt wie mit einem Fluidum, das diese Speisereste zu einem Stoff höherer Ordnung umwandelt. Daß solche Opferüberreste gefährlich sind, und zwar durch bloßes Berühren, ist ein verbreiteter Glaube, und nur Eingeweihte oder rituell Würdige können getrost davon genießen; für solche sind sie sogar eine kräftige Medizin. Solche Würdige sind die opfernden Priester und der „Opferherr“, nämlich der, der das Opfer bezahlt, nebst seinem Geschlecht. Sein Weib genießt von dem Opfer, das man den dahingeschiedenen Vätern darbrachte, einen Reiskuchen, um mit männlichen Nachkommen gesegnet zu werden, und wer an schwerem Siechtum leidet, bekommt auch seinen Bissen ab. Wird ein Priesterschüler in das Heim eines Brahmanen aufgenommen, wird ihm bei der Aufnahme etwas von der Opferspeise dargereicht: „Möge Agni (des Feuers und der Priester Gott) dir Weisheit verleihen!“ Deutlich sprechen die Hochzeitsgebräuche. Betritt der Bräutigam sein Heim, so teilt er die mit heiligem Wort gesegnete Opferspeise mit seiner Braut: „Mit dieser Speise Fessel,“ sagt er, „mit dem Lebensfaden, dem bunten, dessen Knoten Wahrheit ist, binde ich dein Herz in deinen Geist. Dein Herz soll mein Herz sein, und mein Herz soll dein Herz sein. Speise ist des Lebens Fessel, mit der binde ich dich.“ Das ist magisch, zugleich aber auch mystisch: das Einswerden des jungen Paares wird durch den gemeinsamen Genuß der mystischen, nämlich mit göttlicher Substanz erfüllten Opferspeise symbolisiert.

Dieselbe mystische Wirkung muß dem Opfertrank Soma zugeschrieben werden. Auch dieser war ein Heilmittel, ein Lebenstrank, und ist sicherlich ursprünglich ein Unsterblichkeitstrank gewesen, was er bei den Persern stets geblieben ist. Im indischen Opfer wirkte er vorzugsweise als Lockmittel für die Götter. Das Ursprüngliche scheint jedoch im Somaopfer noch dadurch hindurchzuschimmern, daß der Brahmane selbst vom Soma trinkt, zweifellos um sich durch ihn mit göttlichen Kräften zu erfüllen. Diese Kraft hat der Soma wohl aber schwerlich in seiner Eigenschaft als Rest aus dem Becher der Götter besessen, sondern es ist wohl seine alte primitive Zauberkraft, die hier wieder auftaucht und die ganz sicher den Brahmanen auf der Leiter des Rausches in jene Gottheitssphäre erheben soll, aus der er seine Heiligungskraft holt. Wir haben also hier mitten im hochentwickelten indischen Ritual ein Stückchen Schamanismus, und wir sehen, daß der feine Hindu keineswegs zu fein für Ne-

ger- oder Indianermanieren ist, in welchen wir den niedrigsten Ausdruck der Mystik fanden, wenn sie in seinem Opferritual auch nur an einem sehr bescheidenen Platze stehen.

Somit besitzt die indische Mystik einen gewissen — wenn auch nicht unmittelbar beeinflussenden — Hintergrund in des Opfers sakramentaler und der Priesterschaft ritualer Mystik; ihre eigentliche Entfaltung jedoch findet sie erst dort, wo das Rituelle überwundener Standpunkt ist, nämlich in der priesterlichen Spekulation. Das Leben der indischen Priester war in verschiedene Lebensabschnitte eingeteilt, von der Ausbildung des Schülers an bis zum Altardienst des Priesters und von da zu einem zurückgezogenen Leben in religiösem Nachdenken. Über dieses priesterliche Einsiedlerleben im Walde erzählt Rudyard Kipling heutzutage ganz dasselbe, wie es Kalidasa einst in seiner Sakuntala schilderte. Manchmal wohnen sie beisammen, öfter noch in völliger Einsamkeit, die letzten Lebensjahre stets in strenger Entsagung, ja aufreibenden Bußübungen. Eigentlich war die nur ein Mittel, sich die Alten vom Halse zu schaffen; aber dieses legalisierte Aufs-Altenteil-gesetzt-Werden ging bald als ein Glied in den priesterlichen Ordo salutis über, und die Alten waren nicht mehr altersschwach, als daß sie nicht bald verstanden hätten, die Meditation ihres Alters zum eigentlichen Weg zur Erlösung zu machen.

Zwei der Wege führen zu dieser: der Weg der Taten (karmamarga), den sie während des Dienstes am Altar genugsam gewandelt waren, und der Weg der Erkenntnis (jñānamarga), den sie nun versuchen wollten. Und leicht ließ sich einsehen, daß dieser letztere Weg der richtige sein mußte. Denn nun war man sein ganzes Leben hindurch aller dieser Götter Sklave gewesen; hatte seine zwanzig Jahre lang Wedahymnen auswendig gelernt; sie andere dreißig hergeplappert. Tausende von Malen hatte man den heiligen Somatrank gebraut und ihn in die Altarflammen gegossen, hatte Ziegen und Antilopen geschlachtet, hatte gesungen und gemurmelt und Geister beschworen, und doch war man mit seinem Seelenheil nicht weiter als zuvor.

Und überhaupt, ob alle diese Götter mich wohl erlösen können? Indra, der hohe Gottesfürst, der immer durstig ist, immer rauft, immer Torheiten begeht und unter dem Pantoffel steht? Varuna, der König der Gerechtigkeit, der immer auf der Lauer liegt, um uns für nie von uns begangene Sünden zu strafen; Ushas, die Jungfrau Morgenröte, die halbnackend umherläuft und einen Freier sucht, und Rudra, der schwarzblaue Teufel, der uns mit dem Todespfeile trifft? Im Osten und im Westen Götter, und jeder will der Mächtigste sein; immer mußte man eben dem, dem man opferte, versichern, daß nur er der Größte und der Einzige sei. Wer ist der Mächtigste und der Einzige? Einer kann es ja nur sein. Oder richtiger, nur eins kann es sein: jenes Geistige, das alle Göt-

ter beseelt, jene Gotteskraft, die sie zu Göttern macht, jene Zauberkraft, die ihnen Macht verlieh, der Atem, der ihnen Leben gab. Die Zauberkraft heißt B r a h m a, so nannte man des Gebetes geheimnisvolle Kraft, der alle Götter gehorchen mußten; Atem heißt ā t m a n, und diese beiden Worte Brahma und Atman wurden nun der Name für das göttliche Prinzip.

Der Weg zu dieser Gottheit aber ward ein anderer als der, der zu den alten Göttern geführt hatte. Selbstverständlich hatte man sie durch Denken erkannt, also mußte man auch durch Denken allein Zutritt zu ihr gewinnen können. Hat man sich ihren Begriff gebildet, so besitzt man sie für sich allein, und nur wer ihren Begriff fassen kann, kann Gemeinschaft mit ihr haben. Darum kann einzig und allein der Weg der Erkenntnis etwas taugen.

Jeder Theolog hat den Unterschied zwischen Theosophie und Mystik gelernt: Der Theosoph verliere sich in den Gottes b e g r i f f, der Mystiker in das V e r h ä l t n i s zu Gott. Wie wenig dieses Unterscheidenwollen Stich hält, sehen wir sofort bei der indischen Mystik. Diese kennt keinen andern Weg zu einem Verhältnis zu Gott, als sich in den Gottesbegriff zu verlieren; im selben Augenblick, da dieser völlig erfaßt worden ist, ist auch das Verhältnis zu Gott zustande gebracht.

Und mit welchem Aufgebot geistiger Kraft sind diese alten indischen Priesterleute in die Tiefen des Gottesbegriffes hineingedrungen; ja wie tief ist er geworden, seit sie begonnen haben in ihn hineinzublicken! „Tief", das heißt auf indisch geistig, und geistig heißt fürs erste unkörperlich. Kein Deut dessen, was wir materiell nennen, darf im Brahman übrigbleiben, selbst sein Geist muß ohne leibliche Organe tätig sein; „er sieht ohne Augen und hört ohne Ohren, er spricht nicht mit Worten, ja er denkt nicht mit Gedanken und er atmet ohne Atemzug". Trotz dieser letzten Spitzfindigkeit nennen die Inder ihn A t m a n (zu deutsch Atem) und das nicht bloß, weil er damit als das Unkörperlichste von allem bezeichnet wird, sondern auch weil er wie der Atem, der ja das Zeichen des Lebens, ja nach Meinung der Inder sogar das Leben selbst ist, alles beseelt, was da lebt und atmet, ja selbst die tote Natur.

Körperlos, wie er ist, ist er auch frei von allen körperlichen Eindrücken oder Bedingungen. „Er fühlt weder Kummer noch Hunger oder Durst, er kann weder altern noch sterben, von allem, was da übel ist, hat er sich befreit." Aber während er sich so seines Leibes entäußert, legt er auch zugleich das ab, wofür sein Leib der Ausdruck sein sollte, seine Persönlichkeit. „Persönlich" bedeutet dem Inder Begrenzung, und in Gott darf es keine Begrenzung geben. Ja noch weiter führt man diese Treibjagd der Abstraktionen; nicht einmal Bewußtsein darf es in Gott geben, denn wer sich eines Etwas bewußt ist, steht diesem mit seinem Bewußtsein ge-

genüber; die Gottheit aber hat außer sich selbst nichts sich gegenüber zu stellen. Überhaupt können der Gottheit keine „Eigenschaften" beigelegt werden, denn Eigenschaften sind stets einzelne Seiten eines Wesens, die Gottheit aber hat keine einzelnen Seiten. Darum kann ihr keine nähere Bestimmung gegeben werden, man kann nicht sagen, sie sei so oder so; das einzige, das sich sagen läßt, ist eben, daß sie weder so noch so sei (na iti na iti).

Nimmt man nun aber derart alles von Brahma weg, dann wird er ja selbst zu nichts? Nein, im Gegenteil, sagt der Inder, er wird zu einem und allem! Eben weil er in des Wortes weitester Bedeutung alles ist, kann nichts einzelnes über ihn ausgesagt werden. Eben weil er das Unendliche ist, können wir ihm keine Endlichkeitsbestimmung beilegen. Auch das Körperliche umschließt Er, der selbst nichts vom Körper weiß; alles entströmt aus ihm, alles kehrt in ihn zurück; er ist Ursache und er ist Ziel. Ja, was noch mehr ist, er ist die einzige Wirklichkeit, das einzig Bestehende. Alles Körperliche ist vergänglich; nur er, als reiner Geist, ist unvergänglich; was wir vor Augen sehen, ist Schein und Wechsel, er allein ist ohne Wechsel. Und immer weiter und weiter setzt der Inder fort, bis wir schwindelig werden. Was wir die Realitäten der Welt nennen, das nennt er Schatten, Schein und Betrug (maya); was wir uns manchmal verlockt fühlen, ein Gaukelspiel der Gedanken zu nennen, nämlich die Idee oder das Ideale, ist für den Inder die einzige Wirklichkeit. Und die Dinge erhalten ihre Wirklichkeit nur, indem sie von diesen Idealen ausgehend und darauf beruhend gedacht werden. Davon ausgehend, nicht wie durch die Erschaffung durch einen persönlichen Gott, sondern aus Brahma ausströmend, unmittelbar so wie der Funke aus der Flamme springt, wie der Dunst dem Meer entsteigt oder der Regen aus der Wolke fällt.

Wenn nun aber alles aus Brahma ausströmt, so sind auch du und ich aus ihm; ist er alles, so ist er auch du und ich; ist er der Welt Atem, so ist er auch das, was in mir atmet und lebt. Das ist die letzte Erkenntnis, auf die es ankommt; diejenige, die erlösende Kraft besitzt. Kannst du dich selbst als Funke empfinden, der aus dem Gottheitsfeuer aufsprüht und wieder in die Flamme zurücksinkt; kannst du dich selbst als Tropfen fühlen, der aus dem Gottheitsmeer aufsteigt und wieder in dessen Schoß zurückfällt; kannst du das große Wort: tat tvam asi, „das bist du", oder brahmo' mi, „ich bin Brahma", zu dir sagen, so bist du selig, so bist du erlöst, befreit von aller Endlichkeit, von Geburt und Tod und Wiedergeburt; denn dann hast du erkannt, daß dein eigenes Wesen ist wie Atmans: sat-cit-ananda, Sein, Denken und Unendlichkeit.

Daß der Weg zu dieser Erlösung durch die Erkenntnis geht, ist klar. Einsicht ist es ja, worauf es dabei ankommt, und Brahma, der auf diese

Weise dem Gedanken gewonnen wird, ist selbst Erkenntnis. „Gleichwie ein Klumpen Salz nur eine verdichtete Menge Geschmack ist, so ist dieses Wesen nur eine verdichtete Menge Erkenntnis." Daher der philosophische Stolz des indischen Einsiedlers. Das plumpe Wissen, dessen der Menschenhaufe sich rühmt, dieses Wissen über dieses oder jenes, ist im Grunde nur Unwissenheit, Nichtwissen. Man lärmt nur mit den Schalen, weil man bis zum unsterblichen Kern nicht gedrungen ist. Mitsamt seinem Wissen, in Lüsten und in Lastern bleibt man an Geburt und Tod gebunden. Deshalb heißt es:[1])

Ja, diese Welten sind freudlos,
Von blinder Finsternis bedeckt;
In sie gehn nach dem Tod alle,
Die nicht erwacht, nicht wissend sind.

Doch wer des Atman ward inne
Und sich bewußt ist: „ich bin er!"
Was wünschend, wem zulieb möchte
Der nachkranken dem Leibe noch?

Und deshalb sagt auch der Brahman zu seinem Schüler:

Ja, weitverschieden und entgegenstehend
Ist, was genannt wird „Wissen" und „Nichtwissen";
Nach Wissen seh ich Naciketas trachten,
Der Lüste Heerschar hat dich nicht zerrüttet.

In des Nichtwissens Tiefe hin sich windend,
Sich selbst als Weise, als Gelehrte wähnend,
So laufen ziellos hin und her die Toren,
Wie Blinde, die ein selbst auch Blinder anführt.

Bald jedoch tauchte die Ansicht auf, daß es sich wohl trotzdem nicht mit gewöhnlicher Erkenntnis allein tun ließe. Denn was keine Eigenschaften hat und nicht bestimmt werden kann, wie kann das durch die Erkenntnis bestimmt werden, wo soll das Denken einsetzen? Und wenn Atman das ist, was in mir denkt, wie soll dann mein denkendes Ich dazu kommen, ihn zu sehen? Nein, wurde nun gesagt, auch nicht zu ihm denken kann man sich, nur durch Eingebung von ihm selbst durch gnadenvolle Offenbarung kann er einem klar werden.

Nicht durch Belehrung wird erlangt der Atman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit.
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Atman offenbar sein Wesen.

Oder, wenn nicht durch eine Offenbarung des Atman selbst, so doch durch eine plötzliche innere Eingebung, die sein Wesen ohne irgendwelches stufenweises Nachdenken entschleiert:

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
Nicht durch Sehen erfaßt man ihn,
„Er ist!" Durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andere Art erfaßt.

Und diese neue Auffassung des Verhältnisses konnte zu heftiger Polemik gegen die alte „Erkenntnis" führen:

In blinde Finsternis fahren,
Die dem Nichtwissen huldigen;
In blindere wohl noch jene,
Die am Wissen genügten sich.

1) P. Deussens Übersetzungen aus Allg. Gesch. d. Philosophie I, 2. S. 71 ff.

Somit hat die unerbittlich strenge indische Logik sich selber aufgeben müssen; sie hat ihren Nerv vor unsern Augen bloßgelegt und uns gezeigt, daß das, was sich in ihr rührt, die pure Mystik ist, daß sie das Unbegreifliche fassen will, und daß der Mensch damit enden will, sich mit dem Unbegreiflichen eins zu erklären. Sie endet mit der Einsicht, daß mehr als einfache Erkenntnis dazu gehört, sich zu diesem Einssein aufzuschwingen, nämlich eine besondere Gnade, ein besonderes Organ, ein besonderer Zustand.

Aber da, wo die Wissenschaft versagte, trat die Kunst ein: die Kunst aller Künste, deren der Inder sich vor allem befleißigt: Sich bis zur Verzückung über das irdische Leben zu erheben, in Ekstase sich selbst zu vergessen, und diese Ekstase durch Bußübungen hervorzubringen — die Kunst, die man auf indisch mit einem einzigen Wort *Yoga* nennt. Im Wort selbst, dessen Wurzel mit dem lateinischen jungo „vereinen", verwandt ist, ist die mystische Vereinigung ausgedrückt, wer *Yoga* betreibt, bindet sich an das Übersinnliche, bindet seine Gedanken an die Sammlung der Sinne, die ihn über die Endlichkeit hinausführen soll. Die Yoga-Kunst wird noch heutigentages von indischen Fakiren praktisch geübt und bis zu einer Virtuosität getrieben, die nur allzuoft in Jongleurkünste ausartet und uns zu dem Glauben verleitet, daß die alte Selbstüberwindung nur die rein äußere Herrschaft über den Körper und seine Notdürfte erstrebte. Für den wirklich „*Yogin*" aber (den, der Yoga betreibt) galt es nicht nur den Leib zu überwinden, es sollte vielmehr dem Geiste zum Siege verholfen werden, der menschliche Atman sollte zum göttlichen Atman erhoben werden. Dazu ist *Fasten* ein ausgezeichnetes Mittel, denn Fasten zähmt den Leib und erhitzt den Geist. Daß Zölibat dazu gehört, ist nicht anders als natürlich, und ungestörte *Einsamkeit* ist eine selbstverständliche Bedingung für dieser Seelen tiefes Ruhen. Am besten sitzt der Meditierende kauernd in sich zusammengekrochen, unverrückt in derselben Stellung auf sich selbst starrend, auf seinen Nabel oder auf seine Nasenspitze, bis ihm Sinn und Verstand vergehen, bis das äußere Auge sich verdunkelt und durch diese Selbsthypnose das innere Licht hervorbricht. Auch „Atemaskese" wird gern geübt: ein äußerst langsames und beherrschtes Ein- und Ausatmen, durch welches — ob nun durch Kohlensäurevergiftung des Blutes oder durch etwas anderes — ein besonders spekulativer Gemütszustand hervorgerufen wird.

Auf diese Weise sehen wir gleich im Anfang vom Schauspiele: „Das Lehmwägelchen" die Brahmanen sitzen:

> Die Beine überkreuz gelegt, mit angehaltnem Atem
> Mit Schlängel-Schlangen um die Knie
> Mit überwundnen Sinnen, die Weltgedanken abgetan,
> Das Auge starr, ins Selbst versenkt, allein nur Brahma denkend
> In Andachtsselbstvergessenheit, Sambhu der Gute schirme euch.

Und auf diese Weise wird der höchste Zustand im Lehrgedicht Bhagavad-Gita (VI, 11f.) ausführlich geschildert.

> An reinem Orte festen Sitz sich selber auserwählend dann,
> Nicht allzuhoch, zu niedrig nicht, mit Fell und Kusa-Gras bedeckt,
> Auf eins nur richtend sein Gemüt, Gedanken zähmend, Sinn und Werk,
> Dort sitzend üb' Vertiefung er zu seiner eigenen Reinigung.
> Und so den Leib, den Kopf, den Hals dort unbeweglich tragend fest,
> Auf seine Nasenspitze schauend, nach Osten nicht sich sehend um,
> Mit ruhigem Geist und ohne Furcht im Brahmakultgelübde fest,
> Das Herz bezähmend, mein gedenk, sitz' er vertieft, in mich versenkt.
> So übend der Vertiefte stets sich mit gebändigtem Gemüt,
> Zu in Auflösung gipfelnder Ruh kommt er, die in mir besteht.
> Wenn den gezähmten Gedanken er richtet auf sich selbst allein,
> Unangereizt von jeder Gier, dann wird „Vertiefter" er genannt.
> Wie eine Leuchte ohne Wind nicht zittert — dieses Bild, erwähnt
> Vom Weisen wird's, gezähmten Geist's, der in sich selber sich vertieft.
> Wo der Gedanke ruht, gezähmt durch der Vertiefung Ausübung,
> Wo, wenn er selber sich beschaut, er an sich selber Freude hat,
> Wo Lust er ohne End', die nur der Geist begreift, die sinnlich nicht,
> Erfährt, in der er weilend, nicht aus der Wesenheit wieder geht,
> Und hat er sie erlangt, andren Gewinn nicht mehr für höchsten hält,
> Und in ihr weilend nicht durch Schmerz, durch schweren auch, erschüttert wird.

So war es früher und so ist es jetzt. Das ist Seligkeit und das ist Erlösung; der Inder kennt keine andere. Die Religionen wechseln und vergehen in Indien; der Brahmaismus wird zum Buddhismus, und der Buddhismus wird wieder durch die hinduistischen Sekten verdrängt; Pantheismus wird zum Atheismus, und Atheismus wird zu Theismus — stets kehrt trotzdem Nirwana als höchstes Ziel wieder, stets Yoga als der einzige Weg dahin. Die Gottheit ist ein Begriff, der begriffen werden muß; das Menschenleben eine Schranke, die durchbrochen werden muß; Einheit mit Gott ist höchste Entzückung; Buße heilige Lust. Auch zu fremden Religionen greifen die Inder gern; aber noch ehe diese im indischen Erdreich festgewachsen sind, schießen in sie erschlaffende Triebe; selbst der harte Islam wird weichlich und mystisch; und das Christentum formt sich gänzlich um das eine Wort, durch welches die Inder glauben, seinen Kern erfaßt zu haben: jenes Wort, welches das Johannesevangelium Jesus mit dem mystischen Anstrich, der diesem Evangelium eigen ist, in den Mund legt: Ich und der Vater sind eins! Hier fühlt der Inder sein Herz stärker schlagen, hier ist die alte Wahrheit, die seit Jahrtausenden in den Religionen seines Vaterlandes ihre Forderung geltend machte. „Ja, wahrlich, der Erlöser mußte so sagen; alle müssen wir so sagen, wenn wir erlöst sein wollen: Die Gottheit und ich, wir sind eins!

3. Persische Mystik.

Während so der Inder sein Fleisch kasteite, um durch unablässiges Grübeln seinen Lebensfaden abzudrehen, bewegten seine nächsten Anverwandten jenseits der Bergkette des Hindukusch, die Perser, sich in einer ganz andern Gedankenwelt mit einer ganz andern Lebensbetrachtung. Das mächtige Weltreich der Perser gibt deutlichere Beweise über die Tugenden des Mutes und des Willens, die dieses Volk besaß, seine kriegerische Kraft, seinen praktischen Sinn und seine soziale Tüchtigkeit, als viele Erzählungen es vermöchten. Avesta aber, das heilige Buch der Perser, gibt gleichzeitig Kunde über ihren klaren Verstand, ihren prüfenden Ernst, der sie die Mächte des Lebens erkennen und Gut von Böse, Rein von Unrein unterscheiden ließ, bekundet ihren unermüdlichen Eifer, das Böse unterdrücken und der Reinheit zum Siege verhelfen zu wollen.

Kaum sollte man meinen, bei diesen praktischen Vernunftmenschen mit ihrer unversiegbaren Urteilsfähigkeit sei je Boden für Mystik gewesen. Und doch steckt das Element des Schamanismus in den alten Opfergebräuchen der Parsipriester, nämlich im heiligen Rausch, der schon den Brahmanen bekannt war, in dem Trank, der zu Ehren der Götter getrunken wurde. Der indische Soma heißt bei den Magiern *Haoma*, und der Lobgesang, der ihm erklingt, gibt genügende Auskunft über seine wunderbaren Kräfte. „Haoma wächst durch Lobpreisungen, und wer ihn lobpreist, wird siegen. Gesundheit und Sieg bringt Haoma über Stätte und Haus. Jeder andere Rausch kommt mit Zorn und schwer bewaffnet; der Haomarausch aber fühlt sich leicht. Und wer Haoma liebkost wie ein Kindlein, des Leib wird der Haoma erquicken. Ich komme zu dir, o Haoma! als dein Freund und Sänger komme ich, denn Ormuzd selbst nennt deinen Freund und Sänger größer denn Engel!

Also tranken die Priester sich in die Seligkeit hinein, und selbst der Großkönig versäumte nicht des Bechers heilige Pflicht, wenn er am Neujahrstage mit der Krone geschmückt im königlichen Staate für sein Volk eins über den Durst trank — und zwar war es bei dieser Gelegenheit Wein. Das Volk jedoch wußte in dieser Beziehung auch selbständig zu sein, denn es gab einen Becher, der Yimasbecher hieß; den, den der alte König Yima, der Gott der goldnen Zeit, im Garten der Götter geleert hatte. Mit diesem Becher war man nach und nach vertraulich geworden und hatte auf seinem Grunde dieselbe Zaubermacht entdeckt, die man stets, vorher wie nachher, im perlenden Traubensaft findet.

Darüber freilich, ob dieser heilige Rausch, den man sich dabei anbecherte, mystischer war, als dieser Zustand gemeiniglich zu sein pflegt,

läßt sich schwerlich etwas aussagen; sicher aber kann dieses sakramentale und festliche Getrinke uns besser verstehen helfen, daß gerade auf persischem Boden sich eine Mystik entwickeln konnte, deren Heiligkeit meist im Becher steckte und deren Anhänger — gleich den alten Haomapriestern — sich ihrem Gott als Freund und Sänger nahten. Aus dieser Mystik des Singens und des Trinkens ist jene schöne persische Poesie hervorgegangen, die noch heute von den Lippen der Orientalen erklingt, und die, was mehr besagt, durch unsere eigene, abendländische Dichtkunst hindurchklingt von dem Augenblick an, da Goethe seinen „Westöstlichen Diwan" schrieb und Rückert, mit gelehrterem Wissen und strengerer Imitation, persischen Gesang auf die deutschen Zungen legte. Aus der Mystik der Inder ward Philosophie, aus der der Perser Poesie — so außerordentlich verschiedenen Ausschlag gab sich dieselbe Kraft bei zwei so außerordentlich verschiedenen Völkern; jedes für sich jedoch hat es in seiner Kunst zu gleich großer Vollkommenheit gebracht.

Große Schicksalswellen aber mußten jedoch erst über das persische Volk dahinrollen, ehe es vom Gipfel seiner politischen Größe und vom mutigen offenen Kampf um die Güter des Lebens in träumende, dichtende Mystik herabsinken konnte; und diese Schicksalswellen mußten erst die nationale Selbständigkeit, den Väterglauben, ja die Sprache zerbrechen, ehe die Gemüter mürbe genug geworden waren, um sich mit Mystik schwängern zu lassen.

Denn die ewig gärende und schwankende Mystik mit ihrem allezeit unklaren Phantasieleben kann in der Welt der Freiheit und im frischen Luftzug tatkräftigen Handelns nicht Gedeihen finden Ein gewisser Druck muß erst über dem Leben liegen, eine gewisse Dumpfheit eingetreten sein, ehe dieses lichtscheue Wesen sich entfalten kann. Der *Islam*, der mit dem achten Jahrhundert über die persischen Länder hereinbrach, hat, wenn überhaupt irgendwo, so hier verstanden, dem Volk einen durchaus hemmenden Druck aufzuerlegen. Stark und hart genug dazu ist er. Kurze Antworten erteilt er und schnelles Gehorchen fordert er. Aber eben diese handfeste Nüchternheit und scharfgezeichnete Einfachheit des Mohammedanismus, die ihm so rasch den Weg durch die Länder bahnte, bedingte, daß er da, wo er sich festsetzte, doch nur in geringem Maß bis auf den Grund eindrang. Haben die überwundenen erst den Glauben angenommen, ihr Bekenntnis abgelegt, beten sie ihre Gebete, halten sie ihre Fasten und feiern ihre Feste, so weiß der Islam nicht groß anderes zu verlangen, aus dem einfachen Grunde, weil er nicht mehr viel zu bieten hat. Das innigere Verständnis und den tieferen Lebensinhalt müssen die neuen Glaubensbekenner aus sich selbst schöpfen; und verstehen sie genügend die Kunst der Verstellung, die *ketman* heißt — und welcher asiatische Muslim täte das nicht? —, so können sie unter dem neuen Mantel ihre ganze

einheimische Tracht: Denken, Glauben, Fühlen, Sitten und Gebräuche anbehalten und weitertragen — ja, wenn sie zu Hause in ihren eigenen vier Wänden sind, den neuen Mantel sogar gänzlich an den Haken hängen.

Das Eigenleben, das die Perser unter der Herrschaft des Islam führen mußten, wuchs sich durch die naturgemäße Ertragsfähigkeit des Erdbodens zu einem derartigen Wurzelwerk aus, daß man mit Recht sagen kann, daß die ganze Kultur des östlichen Kalifats, obgleich sie unter arabischem Namen geht, in Wirklichkeit persische Arbeit war, und zwar von Diplomatie, von Sitten und Kleidung an bis zu Kunst, Wissenschaft und Poesie, ja bis zu religiösen Neubildungen; und unter diesen letzteren treffen wir vor allem jene dichtende und trinkende, romantische und schwärmerische, bald zügellos hinaufgestimmte, bald sinnenlos sich selbst aufgebende Mystik, die Sufismus genannt wird.

Der Sufismus — so genannt, weil die ersten Anhänger dieser Sekte sich in weiße Wolle (sûf) kleideten — entsproß ursprünglich arabischem Erdboden. So wenig sich den nüchternen Semiten ein Hang zur Mystik nachsagen läßt — im Gegenteil sind sie sich des Abstandes zwischen Gott und Mensch und der berechnenden Handlungsweise, die dazu gehört, um des Höchsten Wohlgefallen zu erregen, allzu bewußt —, so hat es doch unter ihnen bewegte und unterdrückte Naturen gegeben, denen ein Vertiefen in das Göttliche nahegelegen, und wir begegnen bereits auf Arabiens und Palästinas Boden hie und da Existenzen, denen das mohammedanische Gebot, Gottes Namen zu nennen, eine willkommene Veranlassung gab zu einem spekulativen Sichversenken in das Nennen und in die Betrachtung des Heiligsten.

Ein ganz anderes Wachsen und Gedeihen aber erfuhr diese innere Frömmigkeit, als der Islam nach Persien geriet. Hier nahm eine ganze Schicht gebildeter, ja fein entwickelter Menschen den Islam nur widerwillig an und beugte sich seinen Vorschriften nur mit unverbrämter Ironie. Hier stieß er auf ein lebensfrohes Volk, dessen heiligste Pflicht von alters her gewesen war, das menschliche Leben zu fördern, und das noch dazu recht verständnisvoll gelernt hatte, dieses Leben zu genießen; gleichzeitig jedoch traf er auf ein geschlagenes Volk, dessen Lebenslust mit Wehmut, ja mit Verzweiflung sich paarte, und für das die nahe Nachbarschaft mit dem Pessimismus Indiens nun gefährlich genug wurde.

Aus drei Faktoren — deren Reihenfolge übrigens völlig gleichgültig ist, denn der Schwerpunkt liegt bei den verschiedenen Schattierungen höchst verschieden —: aus des Korans Monotheismus, aus der unterdrückten persischen Lebenslust und aus der indischen Askese und Philosophie ist der Sufismus zusammengesetzt, oder besser: es ist eigentlich gar kein Zusammengesetztes, sondern ein Selbständiges, ein Ganzes, das sich von allen diesen dreien genährt, sich unter ihnen ausgestaltet hat; es ist

jener Zustand, der alle Mystik durchweht, ja oft völlig beherrscht, und der Quietismus genannt wird. Quietismus, jene feinere Art von Erschlaffung, wobei man nicht Lust hat ein Glied zu rühren und wobei alles Denken zu einem Grübeln wird, während die Seele in Wehmut, in Sinnlosigkeit schwelgt, ist des Orientalen besonderer Lieblingszustand, sein Paradies auf Erden. Je mehr er durch den Druck des Klimas, durch wechselnde Oberherrschaften, durch Armut und Unordnung sowie durch eigene Untauglichkeit erschlafft, desto tröstlicher ist es für ihn, in namenlose Fernen zu schweifen, die kein irdischer Wechsel berührt, oder sich völlig in sich selbst und seine ekstatische Selbstverlorenheit zu versenken, aus welcher kein äußeres Schicksal ihn aufrütteln kann.

Und darum trinkt er, trinkt trotz Koran und Bastonade, trinkt heute, wie des persischen Mittelalters Dichter einst tranken. „Trunkenheit", sagt Gobineau, „ist des Zentralasiaten Erbsünde. Dem Laster, dem Mohammed mit so viel Eifer entgegentrat, unterliegen alle Menschen beständig. Priester wie Könige verbringen ihre Nächte mit Trinken. Damen der königlichen Familie sowohl als Basarmädchen taumeln um Mitternacht total betrunken auf ihren Teppichen; und ‚kalter Tee', wie Arrak mit einem feineren Namen genannt wird, ja sogar europäischer Branntwein, fließt ohne Aufhör im sog. Teeausschank."

„Und trotz alledem wird nicht etwa getrunken, um in fröhlicher Gesellschaft zu pokulieren, oder um des Rausches ermunternde und fröhliche Stadien zu durchleben, auch nicht die Lust am Geschmack des Getränkes führt diese Ausschweifungen herbei — der Asiate liebt weder des Weines noch des Branntweines Geschmack. Beim Trinken hält er sich das Taschentuch vor die Nase und schneidet Gesichter, wenn er das Getränk wie Medizin hinunterschluckt. Nein, um schnellstens in den Zustand zu geraten, wo man nicht mehr schmeckt, was man trinkt, in jenem Zustand der völligen Betäubung, das ist, was ihn zum Trinken reizt. Die dumpfe Trunkenheit ist seiner Wünsche Ziel". 1)

Auf diesem Boden menschlich orientalischer Natur muß der Sufismus gesehen werden, um verstanden zu werden. Was diese weißen Brüder äußerlich vom rechtgläubigen Muselmann unterscheidet, ist ihr Verachten der äußeren Sitten und Gebräuche des Mohammedanismus. Für einfache Leute können diese passen, der Geister aber, denen Erleuchtung von oben ward, sind sie unwürdig. Sie sind Kinderbrei und Kinderspiel. Für den, der sich zur Begegnung mit dem Höchsten bereiten darf, haben Glaubensdogmen und Morallehren kein Gewicht. „Alle Achtung vor dem Propheten! — er war ein hochbegabter Mann, der vielleicht sogar

---

1) A. de Gobineau, Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. 2me éd. p. 68 etc.

Zwiesprache mit dem Engel Gabriel hielt, freilich, ob er ihn aber auch richtig verstanden, ist eine andere Sache. Sein Buch muß, jedenfalls teilweise, einer Durchsicht unterzogen werden, ehe man es mit völligem Verlaß gebrauchen kann."

Dieser Widerwille gegen die offizielle Religion, der sich natürlich am liebsten nur halblaut, im verborgenen, kundgibt, veranlaßt, sonderbar genug, diese fernen Asiaten, für Voltaire, von dem sie wohl durch die Russen gehört haben, daß er der Kirche und besonders den Priestern gram war, zu schwärmen. Gelesen haben sie nichts von ihm; aber es gereicht ihnen zur großen Befriedigung, zu wissen, daß sie einen großen europäischen Weisen auf ihrer Seite haben.[1])

Jede Mystik ist kirchenfeindlich oder besser: ist eine Verächterin äußerer Sitten und Gebräuche. Wir haben gehört, wie die indischen Brahmanen den „Weg der Erkenntnis" auf Kosten des „Weges der Taten" priesen, und wir werden dasselbe von den Mystikern des Mittelalters und der modernen Romantik vernehmen. Je stärker eine Kirche Äußerlichkeiten betont, desto schärfer wenden die Mystiker sich von ihr ab; darum gibt es ihrer im Katholizismus mehr als im Protestantismus; darum hat der Islam, dessen Wesen und Wert in Äußerlichkeiten besteht, die üppigste Mystik gezeitigt. Überall aber geht es stets so halbverstecktermaßen zu bei den Mystikern: vor offenem Bruche mit der offiziellen Religion hüten sie sich, denn nach Frieden verlangt es sie für ihr inneres Leben, und sie erkaufen ihn sich darum gern mit dem Schein äußeren Gehorsams; Äußerlichkeiten sind ihnen gleichgültig — darum können sie sie entbehren oder auch mitmachen. „Wieviel Platz kann für Gabriels Verkündigungen dort sein, wo Gottes Licht Wegweiser ist?" — das ist der Grundton, und das ist die Begründung für all den lustigen Spott, den schwärmende Dichter über Beten und Knieen, Fasten und Waschungen, Bibelsprüchen und Rosenkranz ergossen haben; und doch hat es unter diesen Spöttern solche gegeben, die den Koran auswendig konnten, und selten hat man gehört, daß ein Sufi aus der Moschee ausgewiesen worden sei.

Nicht in der Kirche wollen sie sich begegnen, sondern in ihrem inneren Leben; das Gemeinsame, das sie verbindet, sind jene Stimmungen der Lust und des Schmerzes, zwischen denen das mystische Gemüt hin und her schwankt. Wie mag es sein, daß allzeit Hand in Hand gehen Verzweiflung und üppiges Leben? Ist es, weil auf den Sinnenrausch die Reue folgt, oder weil der Schmerz sich durch Lust betäuben will? Dies letztere war gewiß im Sufismus ursprünglich Tatsache: das besiegte Volk war es, das sich der Flasche ergab. Lauscht man den Klagesängen genauer, so

1) A. de Gobineau, Trois ans en Asie (1859), p. 323 etc.

gewahrt man jedoch, wie sich die Sache nach und nach umdreht, daß nämlich der Epikureer darüber jammert, daß sein Freudentag so kurz sei. Und das zwar bei Leuten, denen eigentlich eine recht wohlbemessene Zeit beschert war. Für die Antialkoholstatistiker ist es bitter, daß die Berühmtheiten des Sufismus häufig über hundert Jahre alt wurden, ja sogar einen Jubelgreis von hundertfünfzig Jahren aufzuweisen haben. Seine Klage muß doch ins Gewicht fallen, wenn er singt: „Ein paar Augenblicke glaubte ich noch meinen Wünschen nützen zu können, aber o weh, mein Atem stand still. O wehe, vom Tische des Lebens mit seinen prangenden Speisen aß ich ein paar Augenblicke, und das Schicksal sprach: Es sei genug."

„Weißt du, du Käfig von Knochen," heißt es an anderer Stelle, „daß deine Seele ein Vögelein ist und ihr Name ein Hauch? Entschlüpft das Vögelein dem Käfig und streift seine Fessel ab, so wird es nicht ein zweites Mal Beute deiner Mühe. Achte der guten Stunde, die Welt währt nur einen Augenblick!" „Ach, sind wir einst dahin, werden oft noch die Rosen Knospen treiben, und das junge Laub wird sich entfalten. Manch ein Sommer, Winter und Frühling wird sein, wenn wir einst Asche und Lehm sind."

Die philosophische Begründung dieses Weltschmerzes liegt bei den persischen Sängern an gleicher Stelle wie bei den indischen Denkern und ist wohl von diesen entlehnt. Was wir Welt nennen, ist nichts Reales, nicht einmal Wirklichkeit. Es ist Einbildung, Traum, neckendes Gaukelspiel. „Alle Formen der Welt sind nur Ausgeburten deiner Einbildungskraft", heißt es. Sie sind genau so unwirklich wie der Kreis, den du zu sehen meinst, wenn du einen Stein an einer Schnur herumschwingst. Leben ist Schlaf und Traum: „Du schläfst, und was du siehst, sind Traumgebilde. Alles, was du siehst, entspringt deiner Einbildungskraft. Erwachst du einst am Auferstehungsmorgen, so wirst du verstehen, daß alles nur Hirngespinst war."

Was ist das Wahre? Wo ist die Wirklichkeit? In Gott, und nur in ihm und seinem Paradiese. „Die sinnlichen Dinge sind wie Schatten jener Welt", und Hafiz sagt: „Vielleicht ist dein Antlitz ein Spiegel göttlichen Lichtes. Wahrlich, so ist es; dies ist kein Blendwerk." Aber wir, die wir nur das Spiegelbild sehen, und die wir zwischen Schatten wandeln, können über diese ferne und verborgene Wirklichkeit nicht mehr aussagen, als daß sie existiert. „Die Wissenschaft steckt den Finger in den Mund und weint. Niemals wird sie das Geheimnis des Seienden ergründen. Höre auf zu grübeln! Niemals wird die Wissenschaft es ergrübeln können. Flackert sie nicht allezeit ruhelos umher in Redensarten? . . . . . Der Verstand ist ein im Schlamm steckender Esel", heißt es sogar.

Gibt es denn gar keinen Ausweg? Kann Gott für uns nichts sein, weil er ganz unbegreiflich ist? Sind wir an unsere Illusionen und unsern

machtlosen Verstand gefesselt? O nein! Spiegelbild und Schatten lehren uns ja, daß Gott Schönheit und Liebe ausstrahlt. Alle Schönheit muß ein Abglanz seines Wesens, alle Liebe eine Sehnsucht nach ihm sein. Willst du ihn ahnen, so betrachte die Schönheit der Welt; willst du ihn schauen, so genieße sie so tief, daß du ihn dadurch vernimmst. Gib dich deiner Sehnsucht gefangen, so wird sie dich ihm zuführen. Die Liebe leitet die Gedanken zu Gott empor; sie sei nun eine irdische oder himmlische, so macht sie das Gemüt empfänglich für Gott. Und damit ist für den gläubigen Sufi also der Weg und das Leben gefunden. „Er senkt das Haupt in den Busen der Betrachtung und taucht hinunter in das Meer der Offenbarungen." Darum sind ihm nun Kirche und Priester und Schrift überflüssig. Geborgen an der Brust des Sultans, fragt er nicht nach Bote und Briefschaft.

Vor allem andern ist es namentlich ein Ausdruck, mit dem der Sufi seinen Gott benennt. Er nennt ihn „Freund" oder sogar den „Geliebten". Denn seine Liebe ist Erotik und ihre Innigkeit von großer Zartheit. Er seufzt nach seinem Gott und singt für ihn, wie die Nachtigall für die Rose singt. Lauschend schmachtet er in stiller Nachtstunde. Berauscht vom Rosenduft und vom Nachtigallensang, kostet er in der Natur zwischen Beeten und Büschen des Gartens den Vorgeschmack jenes himmlischen Begegnens, das ihm einst vergönnt werden wird. Ja, sogar völlig genießen kann er es bereits hier auf Erden, wenn er sich „in den Busen der Betrachtung versenkt"; der Rosenduft kann ihn so völlig überwältigen, daß er verstummen muß. „Ich hatte im Sinne, wenn ich zum Rosenbusch käme, in meinem Mantelzipfel Rosen zu sammeln, den Freunden zum Geschenk; der Duft der Rosen aber berauschte mich so, daß mir der Mantel aus den Händen glitt."

So schwärmerisch ist diese Verliebtheit — kein Wunder also, daß sie zu Dichtung wurde, so dichterisch ist sie, daß sie unablässig nach Schönheit verlangt, und trotzdem so gottbegeistert, daß alle Schönheit, die sie findet, nur schön ist, weil sie von Gott herrührt. Selbst liebend umfängt er seinen Gott, denn seines Mädchens Kuß und seines Mädchens Wange ist ihm nichts anderes als der Abglanz jener unendlichen Schönheit und jenes seligsten Begegnens. Alles, was er genießt oder erleidet, genießt und erleidet er um des Geliebten willen. „Wer für anderes lebt als für den Geliebten, wird verworfen werden, und wäre es auch Adam selbst."

Völlig aber kann erst der Tod vereinen. Darum ist das Sterben schön. „Wer in Wahrheit liebt, trinkt aus dem Becher der Freude, selbst wenn des Geliebten Hand ihm den Tod zu trinken gibt." Das letzte Wort des sterbenden Dichters Djelaleddin war: „Der Tod ist das einzige Gewand, das mich, den Liebenden, von meiner Liebe teurem Gegenstande getrennt hält. Oder wünschet ihr vielleicht nicht, daß Licht zu Lichte kommen möge,

oder daß die Vereinigung mit dem Geliebten nicht der strahlenden Entkleidung folgen solle?"

Wie geht nun dieses selige Begegnen vor sich? Sein besonders Eigentümliches ist nicht nur der Liebesglanz, sondern die völlige Selbsthingebung, ja Selbstentäußerung, womit es endigt. „Lerne lieben von der Motte! Als sie verbrannte, ließ sie das Leben, und doch hörtest du keinen Laut." Das ist das bezeichnende Bild, und wenig unterscheidet es sich von dem indischen des Funkens, der in die Flamme zurücksinkt. Denn auch der Perser meint, daß der Mensch selbst willenlos Gott entströmt, und daß sein Ziel ist, willenlos in ihn zurückzuströmen. Auch hierin ist Philosophie, nämlich eine Lehre, die die Seele zu einem Schein auflöst und ihr erst Wirklichkeit zuerkennt, wenn alle Individualität abgestreift ist.

Also ist die menschliche Seele alles und nichts. „Die Welt ist der Mensch, und der Mensch ist die Welt", die Gottheit nimmt die Seele in sich auf, damit sie sich wieder in der Gottheit verlieren kann. Daraus läßt sich ersehen, daß die Sinne nicht zureichen und daß der Verstand beschämt in der Ecke stehen muß, wenn es sich darum handelt, das Seelenleben zu führen, das zu Gott leitet. Eine unendliche Ausdehnung des Bewußtseins wird gefordert, ja eine so mächtige, daß das Bewußtsein gesprengt wird und das Lebenslicht so hoch aufflammt, daß es erlischt.

Und diesem Zustand entspricht eben der Rausch. „Wenn das Feuer des Weinhauses das Haus des Verstandes verzehrt hat", so ist im Menschen für die Gottheit Raum. Die Welt nennt es Torheit, der Weise aber weiß es besser. „Verirrt sich der Trunkene, wenn er vom Weinhaus kommt, wird er zu Kinderspott und Gelächter. Mit jedem Schritt fällt er in Schmutz und Pfützen. Die Welt der Toren lacht darüber. Ein jeder, der nicht selbst den Wein geschmeckt, lacht darüber." Alles vergißt der Trunkene, alles, was der Welt angehört: Armut und Niedrigkeit, Kummer und Reue. Hört doch Hafiz! Eben entfaltete sich die Rose, und die Nachtigall ist berauscht. Nun auf zur Freude, ihr Sufis, wenn ihr den Wein liebt! Seht, wie seltsam der Kristallpokal den steinharten Grundwall der Reue zerbrach. Bringt Wein, denn in der Königswohnung der Zufriedenheit gilt kein Unterschied zwischen König und Wächter, zwischen Weisen und Berauschten. Muß man doch gezwungen diese Herberge mit den zwei Türen einst verlassen, was macht es da aus, ob die Deckenwölbung hoch oder niedrig ist?" Deshalb will der Sufi in seinem Weinhause leben; dort will er sein letztes Lebewohl aushauchen, dort will er begraben sein, und glücklich preisen will er sich, wenn aus seiner Brust sich Weinreben emporranken wollten und wenn aus dem Lehm, zu dem er wird, einst ein Weinkrug geknetet würde.

Ist das nun die ganze Gottesfurcht? O nein. Nur die Höchsten, die Vollkommenen gelangen so leicht bis dahin. Eng und schmal ist der Weg,

ANuG 217: Lehmann, Mystik. 3. Aufl. 3

ehe man so weit kommt. Eine ganze Reihenfolge von Stufen, Stadien oder Stationen gilt es zu durchwandern, und nicht jedermann hält Schritt. Einst, als die Vögel zu ihrem König Simurg, der hoch auf dem Gipfel eines Berges in der Mitte der Welt wohnt, emporfliegen wollten, versammelten sich alle miteinander, und der Wiedehopf sollte den Zug anführen. Über die Hügel der Erde flogen sie, über Täler und hohe Bergesrücken, aber in Scharen fielen sie unterwegs ab. Nur dreißig gelangten ganz hinauf, und diese dreißig wurden zum Lohne dafür Simurg gleich; denn si-murg bedeutet dreißig Vögel. Mit der unendlichen Barmherzigkeit des Höchsten schmolzen sie zusammen, denn Simurg ist die Liebe.

Nicht jedermann hält auf dem Wege aus — denn Mühe und Entsagung erheischt er —, und Moral gehört dazu, sich zum Sufi zu erheben. Der Vollkommene freilich achtet die Moral nur gering; sie ist nur Kinderweisheit — doch wollen wir im Sufismus etwas auffinden, das ans Christentum erinnert, so muß es in seinen sittlichen Geboten sein. Jedoch nicht eben da, wo sie Askese fordern. Wie alle ekstatischen Richtungen kennt der Sufismus mitten in seinen Lüsten jene Kasteiung und Abtötung des Fleisches, die ihm die höchsten Lustbringer sind. Es geht bei ihm zu wie überall; doch zur Ehre des Sufismus sei gesagt, daß er sie als niedrigste Moralstufe betrachtet. Den echten Sufi erkennt man an seiner inneren, geistigen Moral, und diese erst bereitet ihn zum höchsten. Und diese Moral hat wie alle andern ihre Gebote und Verbote, beide aber haben eine gemeinsame Wurzel, nämlich jene Passivität, die aus Selbstlosigkeit hervorgeht, oder doch jedenfalls jene Selbstbegrenzung, deren man sich befleißigen muß, wenn man darauf ausgeht, schließlich sein Selbst zu verlieren.

Vor allen Dingen Demut. Das kleine Kindergedichtchen, das wir unter dem Titel „Lohn der Demut" kennen, vom Tropfen, der ins Meer fällt und zuletzt zu einer schönen Perle wird, weil er sich so klein fühlte, ist persischen Ursprungs. Ein Tropfen im Meer — eine Motte im Licht; die Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit, gepaart mit Verlangen nach Selbstauflösung — dieses Nichtigkeitsgefühl pantheistischer Wurzel ist leicht genug von der christlichen Demut mit siebenfältiger Verheißung der Persönlichkeit zu unterscheiden; — wie oft jedoch ist nicht das Christentum durch eine anscheinend nur geringe Verschiebung seines Grundgedankens in diesen Gegensatz umgeschlagen? Genügend werden wir darüber hören.

Außerdem die praktischen Tugenden, die der Grundstimmung der Demut entspringen: Geduld, Genügsamkeit und Freigebigkeit, sowie die selbstverständlichen Verbote gegen Zorn, Neid, Hochmut und Heuchelei; denn eben alles das unterscheidet ja den Weisen vom Toren, er sei nun

persisch oder indisch oder chinesisch, sei Grieche oder Christ. Der Mantel, den der Weise trägt, ist stets derselbe, nur wenn man ihn frägt, warum er ihn trägt, so lautet die Antwort je nach dem Standpunkte des Weisen verschieden. Der weise Sufi trägt ihn, weil er zu seinem übrigen Schnitt paßt, er trägt ihn aber mit einer gewissen Gleichgültigkeit. Es ist nicht der Mantel, auf den es ihm ankommt. Ihm, wie dem Inder, ist alles, was Moral heißt, nur Anfangsgrund. Sein Ideal ist „jenseits von Gut und Böse". Fühlt er, daß die Gotteskraft in ihm seinen Willen führt und seine Handlungen leitet, wer könnte seine Handlungen verdammen? Er ist ein Übermensch, der keinem Schulmeister der Welt Rechenschaft zu geben braucht. „Miß nicht die Seele eines Menschen, die mit meinem Lichte brennt, mit Sitte und Brauch anderer Leute! Redet er Sünde, so nenne ihn doch nicht einen Sünder! Mordet er, so ziehe du doch nicht dein Schwert! Denn seine Sünde geht über alle Tugenden." Das war ihre Demut.

Aus der Demut wurde, was sie „Nichthochmut" nannten! Wer sich selbst überwindet, hat auch seine Pflichten überwunden — das ist die Moral der Mystik. Wer erst die Süßigkeit der Ekstase gekostet, sollte der sich noch mit trockenen Tugenden abgeben? Wen die Begeisterung zu Gott gemacht hat, was hat der noch mit Menschen zu schaffen? Und wen der Becher der Freude über die Welt erhoben hat, was sollte er sich noch aus der Welt machen?

Das sind die Schlußfolgerungen, die den Sufismus zu einer der unvergeßlichen Mächte der Erde erhoben, die ihn aber auch in lähmendste Torheit hinabgestürzt haben. Er schuf Dichter und er schuf Trinker — das ist in Kürze sein Lebenslauf. Wer heutzutage den Orient bereist, wird hauptsächlich den Trinker gewahren; er gedeiht gut, denn die Despoten des Ostens wissen jede Macht zu schätzen, die den Willen schwächt. In seiner Trunkenheit aber lallt er unsterbliche Gesänge, und lauschen wir ihrem Text, so erfahren wir, daß er selbst in seinem Elend einen „Freund" hat, nach dem er verlangt, und eine unverlierbare Rose.

4. Griechische Mystik.

„Griechheit, was war sie? Verstand und Maß", sagte Schiller, und noch lange Zeit glaubte man das. Tief mußte erst in das griechische Erdreich hineingegraben, und manches gelehrte Vorurteil mußte erst untergraben werden, ehe man begreifen lernte, daß auch die Griechen aus Fleisch und Blut und nicht aus Marmor und Hexametern bestanden. Und ebendieses ihr Fleisch und Blut hat uns begreifen gelehrt, daß jene göttliche Raserei, von der uns bei den Griechen berichtet wird, nicht nur diskreter Enthusiasmus war, den wohl ein dichterischer Geist, namentlich wenn er den

Stempel der Klassizität trägt, sich erlauben darf, sondern daß in der nachhomerischen Zeit, sogar auf deren Höhe wirklich eine Ekstase gärte von gleicher Art wie die, die wir im Orient antrafen.

Mit ruhiger Würde — und das ist eben sein „Verstand und Maß“ und bleibe sein ewiger Ruhm — verstand der klassische Grieche diese Leidenschaften zu dämpfen und ihnen Formen zu verleihen, die dem Unvergänglichen im Menschen zu fester Gestaltung verhalfen. So tief jedoch steckte den Griechen diese Gärung im Blute, daß, je mehr die Selbstbeherrschung in Wegfall kam und je mehr die klassischen Formen in Verfall gerieten, desto mehr entwickelte sich bei ihnen ein Hang zur Mystik, der sie seitdem nicht mehr verlassen hat. Jedweder Verfall des Griechengeistes bedeutet einen Schritt tiefer in die Mystik hinein, und von der Zeit an, da das Christentum griechisch ward, versinkt es so hilflos in die Mystik, daß das Leben der griechischen Kirche und die Theologie der griechischen Kirche für allezeit den Stempel der Mystik an der Stirn tragen.

Das ist nun um so merkwürdiger, als das mystische Element bei den Griechen ursprünglich fremder Herkunft war. Die dionysische Religion, die es einführte, läßt sich aus griechischen Voraussetzungen heraus nicht erklären. Erwin Rohde, der in seiner „Psyche“ diese ganze Szene vor unsern Augen enthüllt, zeigt uns, wie die bacchantischen Züge von Norden über Griechenland hergezogen kommen, aus der Gegend von Thrakien her, wo auch die Musen und der wilde Kriegsgott Ares ihre Heimstätte hatten. Wie eine rasende Pest fegt dieser Tanzkult daher, nach allen Seiten ansteckend, alles mit sich reißend, auch die Widerstrebenden. Voran an der Spitze die Weiber, wie stets, wo Exzentrisches auftritt; betrunken und wild stürmte der Zug daher, mit Schreien und Lärmen, mit Cymbal- und Flötenklang. Hinter der Efeuranke des Thyrsosstabes steckt die scharfe Lanzenspitze, die Blut leckt, sobald die Raserei ihren Höhepunkt erreicht hat. Stier oder Ziegenbock, welches von beiden man nun gerade mitgeschleppt hat — und es kann sogar ein Knabe sein —, muß nun das Leben einbüßen. Dem Opfertier vor die Füße werfen sie sich in ihrer Brunst, sein warmes Fleisch zerreißen sie und verschlingen es gierig, das warme Blut wird getrunken, und war das Opfer ein Kind, so ergeht es ihm doch nicht einen Deut besser.

Was wollen nun diese Gebräuche besagen? Waren sie der Ausschlag einer tanzenden Sucht oder einer Trinkertollwut? Oder lag ihnen etwas Tieferes zugrunde? Hierüber belehrt uns ein Mythus, der sich dem Dionyskult anreiht. Es ist die Geschichte vom Zagreus, „dem gehörnten Kinde“, offenbar eine den Griechen fremde Gottheit, von dem erzählt wird, daß er von Zeus und seiner Tochter Persephone gezeugt ward, sowie daß das Kind zu Ehre und Ruhm gelangte, da es ausersehen war, des Vaters Thron und Donnerkeil zu erben. Hera jedoch, die auf die Liebeskinder ihres Gemahls stets ein wachsames Auge hielt, verursachte Aufruhr bei den Riesen — Titanen — gegen Zagreus. Diese stürmten seinen Thron und zerrissen seinen Leib, ja sie würden ihn bis zum letzten Fetzen aufgefressen haben, hätte nicht Athene sein Herz gerettet. Dieses überbrachte sie dem Zeus, der es Semele gab, die nun den Zagreus aufs neue gebar — und dieser kam nun zu Leben und Ehre unter dem Namen Dionysos. Die Titanen dagegen vernichtete der zornige Zeus mit seinem Donnerkeil, und da sie zu Asche verbrannt und zu Erde zerknetet waren, wurde ihr Staub doch noch nütze zu etwas. Es wurden nämlich Menschen daraus erschaffen — und darum sind die Menschen, wie sie eben sind.

Die alte Klage über die Doppelnatur im Menschen hat bereits seit dem babylonischen Epos durch die Schöpfungslegende über Marduk, der die Tiamat erschlug, Ausdruck gefunden, die erzählt, daß göttliches und teuflisches Blut sich in dem Stoffe, aus dem wir gemacht sind, vermischt habe. So auch hier. Aus der Asche der Titanen sind wir bereitet, aber das göttliche Kind, das sie verzehrt hatten, war ja in ihren Leibern enthalten, da sie verbrannt wurden, und wurde also mit zu Asche; darum, obgleich wir aus Teufels Leibern sind, so rinnt doch Götterblut in unsern Adern, eine dionysische Kraft, die wir in unsern besten Augenblicken fühlen, und die in uns siegen zu lassen unsere Pflicht ist.

Die wilde Mänade kommt dieser Pflicht auf ihre plumpe Weise nach. Entweder sie ruft den Stier oder Ziegenbock zum Gott aus, was leichtlich angeht, da der Gott wahrscheinlich ursprünglich die Gestalt eines dieser zeugungsstarken Tiere gehabt hat, oder sie nimmt das Zagreuskind offensichtlich auf ihre Lanzenspitze und verzehrt sein Fleisch mit kannibalischem Appetit. Nach dieser Mahlzeit ist sie ganz sicher, das Dionysische in sich zu haben, und je öfter sie nun diese bacchantische Speise zu sich nimmt, je sicherer ist sie, daß der Gott durch den Stoffwechsel in ihr siegen wird.

Das ist Mystik, denn es ist der „Gott im Menschen“; aber freilich ist es eine besondere Art von Mystik, die mehr das Tier im Menschen loskoppelt. Und was in Griechenland vor sich ging, steht nicht allein da. Oft genug in der primitiven Religion begegnet uns dieses unmittelbare Verzehren Gottes. Noch zu Mohammeds Zeit erzählen uns die Kamelopfer der Araber davon: erst wilde Tänze um das Tier herum, bis man glaubt, es sei der Gott selbst, und dann Verzehren desselben mit Haut und Haar — das ist das Rezept, nach dem in unzähligen, wilden Variationen verfahren wird.

Derartige Manieren sterben ab, wo höheres Leben das ursprüngliche Heidentum eines Volkes verdrängt; für das elastische Denken der Griechen aber war nichts so närrisch, daß sich nicht eine ideale Seite hätte entdecken lassen können. War es ihnen möglich, aus den häßlichen und obszönen

Göttinnen, die man jetzt aus Cyperns Erde gräbt, eine melische und eine knidische Aphrodite herauszugestalten, so konnten sich wohl auch die dionysischen Verirrungen zu etwas brauchen lassen.

Fürs erste liegt nun Pessimismus, das düstere Blicken aufs Leben. der Lehre über die titanische Abkunft der Menschen zugrunde. Der ursprünglichen Natur der Griechen entsprach es nicht, das Leben zu verdächtigen. Das Lebensweh oder die Tragik, der wir hier und da im Homer begegnen können, ist eher ein Klagen darüber, daß das herrliche Menschenleben so kurz ist, und Solon bittet freimütig die Götter, ihm nicht sechzig, sondern achtzig Lebensjahre zu verleihen. Nach und nach jedoch, wie sie das Grübeln lernten, fingen auch die Hellenen an, kopfhängerisch zu werden.

Pythagoras — von dem die Griechen, in einem gewissen Gefühl für das Fremdartige seiner Denkweise, wissen wollten, daß er seine Weisheit aus fremden Landen geholt habe — hatte bereits um die Mitte des sechsten Jahrhunderts eine Lehre über das Leben verkündet, die sich auf sehr düstere Betrachtungen stützt, und die jedenfalls ihrer äußeren Form nach mit der dionysischen oder, wie sie besser genannt wird, mit der orphischen Lehre vielfach übereinstimmt. Ganz wie Zagreus als Dionys wiedergeboren wurde, so heißt es bei Pythagoras, daß wir auch nur geschaffen sind, um wiedergeboren zu werden, daß das Rad der Geburten uns in beständiger Seelenwanderung herumwirft; und wie es im Orphismus heißt, daß Titanisches und Dionysisches in sich widerstreitender Mischung in uns liegt, so heißt es bei Pythagoras, daß die Seele nur aus Strafe an den Leib gebunden und in ihm begraben sei, daß der Leib ein Gefängnis sei, in das sie um ihrer Sünde willen geworfen sei, und erst nachdem sie sich von dieser Hülle befreit habe, könne die Gottheit sie zu einem geistigen Leben in eine höhere Welt emporführen. Dasselbe lehrt uns Empedokles hundert Jahre später: daß die Seele um früherer Fehle willen an den Leib gebunden sei und nach dem Tode in eine höhere Sphäre emporsteige oder aber in die Hölle des Tartarus gestürzt werde — oder aber, daß sie aufs neue wandern müsse durch Tier- und Menschenleiber. Denn die Seele hat ursprünglich ihre Heimat bei Gott, wo sie in seligem Urzustand schwebt, aus dem sie durch Sündenfall ins irdische Leben hinabgesunken ist. Und nun muß sie sehen, sich wieder emporzukämpfen.

Zwei Mittel stehen ihr in diesem Kampf zu Gebote. Das eine ist die sakramentale Weihe, die in der Aufnahme in den philosophischen oder gläubigen Kreis besteht; das andere ist die Reinigung (katharsis), der der Gläubige sich unterziehen muß, und die bereits bei Pythagoras die einfache, strenge Askese unter ihren Geboten hatte.

In allen diesen Dingen denken diese Philosophen ganz wie der landläufige Orphismus. Nur auf einem einzigen Punkt nimmt der eigentliche Denker sich in acht. Er geht ungern so weit, die Seele geradezu für ein Göttliches zu erklären, was die Orphiker rundweg tun. Für diese waren die Seelen „entheoi“, sie hatten das Göttliche in sich, hatten mit Gott Seele getauscht; ja die Menschenseele war ursprünglich ein „Dämon“, ein Wesen göttlicher Natur. Nicht nur im unsichtbaren Chor der Geister hat sie geschwebt, sondern die ungeborenen Seelen schweben sichtbar wie die wilde Jagd auf Erden umher — und das Ziel der Erlösung ist: wieder ein Göttliches zu werden.

So weit wagen die Philosophen sich nicht vor. Ihr Ziel trägt in der älteren Zeit immer eine gewisse Begrenzung in sich. Man kann nicht göttlich werden, aber man kann versuchen, dem Göttlichen so ähnlich wie möglich zu werden. Es graut ihnen ein wenig vor diesem Sprung, der in die eigentliche Mystik hinüberführt, aber sie wollen eigentlich gern, und sie quetschen ihren Superlativ so dicht an die Grenze heran wie nur möglich.

In diesen Gedankengang, der so grobe Wurzeln hatte, der sich aber, je öfter er gedacht wurde, je stärker auswuchs, hat selbst Plato seine Kräfte eingesetzt; der himmlische Idealismus jedoch, den er erschaffen, ist freilich Orphismus in so hoher Potenz, daß es schwierig ist, ihn auf die einfache Größe, aus der er erhoben ist, zurückzurechnen.

Ob man diesen hohen Idealismus Platos eben Mystik nennen darf, ist ebenfalls zweifelhaft. Glücklicherweise gibt es Dinge auf der Welt von solcher Größe, daß man sie weder einschachteln noch mit dem Lineal richten kann. Indessen geht, wenn er sich dem Höchsten nähern will, ein Zug von Mystik durch Plato, der auf merkwürdige Weise an den Gedankengang, der im Orient herrscht, erinnert. Vielleicht macht das gemeinsame arische Blut, daß alle diese Denker über die höchsten Dinge auf dieselbe Weise denken, oder aber, es führt vielleicht eine innere Logik alle edeln Männer dieselbe Straße, wenn erst ihr Denken seinen Ausgangspunkt von der Mystik aus genommen hat.

Nur hätte nicht eben Plato der Mann sein sollen, der die Mystik im griechischen Denken zu Ehren brachte, weil er ein Schüler des Sokrates war. Denn hat jemals jemand empfunden, ein wie begrenztes Geschöpf der Mensch ist und wie wenig es nützen kann, diese Grenzen durchbrechen zu wollen, so war es Sokrates. Dies war der eigentlich griechische Gedanke, der uns wieder und wieder in des Griechenvolkes alten Mythen begegnet: daß eine unüberbrückbare Kluft die Menschen von den Göttern trennt, daß das Los der Sterblichen ein völlig anderes ist als das selige Dasein der Götter. Dies war die altgriechische Moral: willst du glücklich sein, so bedenke deine Endlichkeit, läßt du dich im Übermut verlocken, dich mehr zu dünken, als du endlicher Mensch bist, so wird der „Neid der Götter“ dich gar bald lehren, wo du hingehörst.

Deshalb wurde der Griechen Tugend die Besonnenheit: jene weise Beherrschung, die ihre Kunst adelte und ihre Kultur als klassisch prägte, eben im Gegensatz zu dem, was man Primitivität bei den Menschen nennt und das sich in unbeherrschtem Gebaren und Gelüsten kundgibt.

Mit Sokrates wird diese Selbstbeherrschung in der Philosophie zum Siege geführt, indem sie auf das Gebiet des Erkennens übertragen wird und dem Menschen die Grenzen seines Wissens kennen lehrt. Die intellektuelle Demut stammt von Sokrates, wie die Demut des Herzens von Christus stammt. Aber das Sokratische „Erkenne dich selbst!" enthielt mehr als ein Vermahnen an die Grenzen der Menschennatur; es lag eine Verheißung darin, daß, wer sich an sein wahres Menschentum halte, auch eine Kraft, einen Reichtum darin finden würde, die für der Götter Seligkeit Entschädigung böte, nämlich das Licht des Gewissens und den Beruf des Menschen das Gute zu tun.

Auf diese Weise trat der Begriff Mensch im Denken klar zutage, als menschliches Ich, in dessen Geringfügigkeit und in dessen Hoheit, mit griechischem Realismus, in griechischer Idealität; keinen Schritt aber ging Sokrates, um die Herrlichkeit in etwas anderem als in dieser persönlichen Wahrheit und in dieser moralischen Verantwortlichkeit zu suchen.

Als Schüler des Sokrates war auch Plato dazu geschaffen, der Wächter dieser Besonnenheit zu sein. Nicht aber ohne eine gewisse Ironie hat er die griechische Regel der Besonnenheit auf die Spitze getrieben, wenn er im Dialog Phaidros (S. 244) Sokrates einen oratorischen Vertreter dieses Standpunktes nachahmen läßt, indem er einen jungen Mann darüber zu belehren sucht, daß man auch in der Liebe ein gewisses Maßhalten beobachten müsse und ihr nicht gestatten dürfe, mit einem durchzugehen. Denn sonst werde sie zu jenem Rasen, das die Griechen mania nannten, und das verwerflich sei. Dieser Grundsatz wird nun bis zu der närrischen Konsequenz ausgesponnen, daß, wenn ich die Wahl habe, jemanden zu lieben, der mich liebt, oder der mich nicht liebt, es geraten sei, den vorzuziehen, der mich nicht liebt, denn der ist bei sich, während der andere außer sich ist.

Aber eben hier macht Plato plötzlich kehrt und — gleich dem Dichter Stesichoros, der erst eine Ode gegen Helena verfaßte, sie dann aber widerrief — erklärt er nun, daß es gleichwohl eine Manie gäbe, die groß und lobenswert sei, nämlich diejenige, die von den Göttern käme. Ja, er erklärt geradezu, „daß die größten Güter uns in eben dieser Verzückung zuteil werden, die uns wie eine Göttergabe befällt". — „Denn die Prophetin in Delphi und die Priesterin in Dodone haben, wenn sie in Verzückung waren, viel Gutes angerichtet, für den einzelnen sowohl wie für das allgemeine Beste, aber wenig oder nichts, wenn sie ihre fünf Sinne beisammen hatten. Und sollten wir die Sibylle nennen und andere, die durch Mantik oder Besessenheit (entheoi) vieles für so manche Menschen in Ordnung gebracht haben, durch Voraussagen des Zukünftigen, so hieße das nur Zeit verlieren durch Aufzählen bekannter Tatsachen. Eins aber sei jedoch wert hervorgehoben zu werden, nämlich daß die Alten, die in der Vorzeit die Worte der Sprache gebildet haben, Manie keineswegs für etwas Häßliches oder Beschämendes ansahen. Denn sonst würden sie nicht der schönen Kunst, durch die man die Zukunft deutet, eben diesen Namen beigelegt und sie ‚Mantik' genannt haben. Nein, daß man ihr den Namen (den Plato von mania ableitet) gab, geschah von der Vorstellung aus, daß der Wahnsinn etwas Gutes sei, wenn er von den Göttern kommt." Und indem Plato nur die Mantik auf Kosten der menschlichen Wahrsagerkunst herausstreicht, schließt er damit, dem beizupflichten, was schon die Alten bezeugten, daß „der gottgesandte Wahnwitz hoch über die menschgeborene Besonnenheit erhaben sei".

So konnte Plato sagen, weil er neben dem, das er von Sokrates hatte, auch vom Orphismus gelernt hatte; also mußte er sprechen, weil ein innerer Drang nach dem Höchsten in ihm liegt, der sich mit empirisch begrenztem Menschentum nicht begnügen will. Darum, wenn er frei heraus redet, ohne philosophisches Abwägen, sondern aus seines Herzens Fülle heraus, so heißt es: „Jede Seele ist unsterblich", und dann preist er die Seele als das in uns, das den größten Teil am Göttlichen hat, sich vom Göttlichen nährt, durch Göttliches wächst, so wahr dieses schön und gut und wahr ist; darum strebt das eine Pferd des Zweigespanns der Seele empor zu den Göttern, während das andere, schlechte Pferd sich an die Erde halten will. Darum nähre deine Seele mit der Kraft der Weisheit, der Schönheit und der Güte, auf daß du den Weg zur Höhe finden könnest! Denn dort ist in Wirklichkeit die Heimat der Seele; ist die Seele unsterblich, so ist sie auch göttlich; denn dies beides ist für das griechische Denken ein und dasselbe. Einst fuhr sie dort umher mit den Göttern, wo die reinen Gestalten zu schauen sind; sie hat sie geschaut und darum steht ihr Sehnen ewig dorthin. Und sieht sie Schönes auf Erden, empfindet sie der Güte oder der Weisheit Macht, so wird sie von Heimweh nach dem ergriffen, was sie einst gekannt, dessen sie sich jetzt nur dunkel erinnert, wie eines Traumes aus längst entschwundenen Zeiten. Das ist platonische Liebe. Die höchste Liebe ist Liebe zum Höchsten, Sehnsucht nach dem ewig Vollkommenen.

Alle sprechen sie von der Liebe bei Platos Gastmahl; die Liebe aber, von der Sokrates redet, begnügt sich nicht, das zu lieben, was hier auf Erden geliebt werden kann. Das ist nur Anfangsstadium. Man liebt nur einen einzelnen Leib und gebiert gute Gedanken während dieses Liebens, bis man, belehrt von seiner Liebe, gelernt hat, in allen Dingen und in allen Körpern das Schöne zu finden. Alsdann schreitet man weiter in

der Erkenntnis der Schönheit, bis der Liebende lernt, die seelische Schönheit über die leibliche zu schätzen, und wieder wird er weitergeführt, die Schönheit der menschlichen Gesellschaft zu bewundern und sich an der Schönheit der Wissenschaft zu begeistern. Größer und größer wird sein Gesichtskreis, unablässig lernt er in der Schule der Liebe die großen Zusammenhänge des Lebens sehen und verlernt, sich wie ein beschränkter Sklave an ein einzelnes Wesen und seine Befehle zu halten. So wird er hinaussteuern auf das weite Meer der Liebe und beim Betrachten dieses werden viele schöne und herrliche Worte in seiner unbezwinglichen Liebe zur Weisheit geboren werden, bis er darin stark und groß wird und sieht, daß es nur eine Wissenschaft auf der Welt gibt, und das ist die Wissenschaft des Schönen.

„Wer nun in der Liebe so weit geführt worden ist, wird, indem er sich der Vollendung der Liebe nähert, plötzlich etwas schauen, das seinem Wesen nach wunderbar schön ist, das, um deswillen er sich alle Mühe gemacht, das, was ewig und unvergänglich ist, das, was weder Wachsen noch Welken kennt, sondern stets gleich schön ist, das, was weder Antlitz noch Hände noch Leib besitzt, weder Gedanken noch Sprache; das, was weder an einem Ort, noch an irgendeinem lebenden Wesen auf Erden oder im Himmel haftet, sondern beständig nur es selbst ist und ewig nur allein durch sich selbst besteht." — „Hast du das geschaut, so wirst du nicht länger nach Gold und Kleidern und schönen Jünglingen fragen, wovon du ja nun so hingenommen sein kannst, daß du beides, Essen und Trinken, darob vergissest. Und hat nun jemand dieses Schöne geschaut: geläutert, rein, unvermischt, nicht in Fleisch und Farben oder andern eiteln Tand eingekleidet, jenes göttliche Selbst in seiner Wesenseinheit, meinst du wohl, daß der ein schlechtes Leben führen könne, der dorthin sieht und das erblickt und damit umgeht?"

So fängt der Philosoph den Vogel, den der Mystiker eben hat fliegen lassen, wieder ein. Die Liebe, die dem gefühlvollen Jüngling gegenüber als der Seele geheimnisvolles Sehnen nach ihrem göttlichen Ursprung und ihrem göttlichen Vorleben erklärt ward, wird nun beim Trinkgelage der Freunde als ein Enthusiasmus erklärt, der mit Hilfe des Denkens erklärt werden kann, indem man in stetig sich steigernder Reflexion seine Liebesgefühle Schritt für Schritt lehrt, stets höheren und größeren Vollkommenheiten zu gelten: dem Staat, der Wissenschaft, Gott.

So wenig und so viel dieses philosophische Emporsteigen der Treppe der Mystik gleicht, so wenig und so viel ist Plato, genau betrachtet, Mystiker. Die Treppe der Mystik führt empor zur höchsten Bewußtlosigkeit; Platos Emporsteigen hingegen zur höchsten Form des Bewußtseins. Daß man dabei entrückt ist, ist kein Wunder, doch nirgends fordert Plato, daß man verrückt werden soll. Darüber, daß man vor dem Unaussprechlichen,

ja dem Unbegreiflichen steht, wenn man das Unsichtbare schauen soll, hegt Plato nirgends einen Zweifel: „Schwer ist es aller Dinge Vater zu fassen," heißt es in einer seiner späteren Schriften, „und hat man ihn begriffen, so ist es ganz unmöglich, ihn auszusagen." Das bedeutet aber nicht, daß man alle Logik aufheben müsse.

Plato bleibt jedoch nicht nur durch seine philosophische Kraft des Bewußtseins davor bewahrt, in Mystik zu versinken, sondern auch durch seine feste Überzeugung über die unauflösliche Selbständigkeit des menschlichen Ich. Mit vielen leicht widerlegbaren Beweisführungen umkreist er diesen Gedanken und hält an ihm so fest, daß derselbe ihn da, wo er selbst nicht vor Manie zurückweicht, doch vor jener Auflösung der Seele behütet, in welcher der eigentliche Mystiker ausfließt. Ebenso zeigt sich Plato in seinem Glauben an die Seele als einen selbständigen „Dämon" als Schüler des Orphismus.

Und schließlich existiert ja eine Form von Selbstauflösung, die der eigentlichen Mystik angehört und die in der Hoffnung auf das Vergehen des Bewußtseins wurzelt. Das ist die Askese. Mit der Askese hält es Plato wie mit der Ekstase. Er gebraucht ihre Kraft, ihre Hefe aber wirft er fort; er kennt eine Reinigung (katharsis), die dazu gehört, um gute Gedanken zu erzeugen; er kennt die Überwindung des Fleisches, in der der Weise sich üben muß; aber er ist Grieche, er liebt das Schöne; der schöne Leib und die Schönheit des Lebens sollen nicht durch himmlische Sehnsucht verarmen. Nein, im Gegenteil: der Ernst, mit dem wir unsern Lebenswandel führen, soll nicht an uns zehren, soll uns vielmehr nähren, uns stark machen und gleicherweise, wie er uns menschlicher Vollkommenheit näher bringt, soll er uns dem Göttlichen entgegenführen.

In Plato hat die Mystik ihren Mann gefunden, einen selbst in Mystik eingeweihten Denker, der ihren Reichtum in Besitz nimmt, ohne sich selbst dabei in Kauf zu geben, und der ihre Kräfte zur Wohlfahrt der Seele benutzt. Plato setzt die Mystik der Persönlichkeit an Stelle der Naturmystik — das ist der Gegensatz zwischen Abendland und Morgenland; er fordert moralisches Streben, wo die anderen zur Selbstaufgebung leiteten. Aber man wird sehen, wie es nur eines Schrittes in die Ekstase und die Intuition hinein bedurfte, die nur ein Plato zu beherrschen verstand, um seine Nachfolger in Mystik hinübergleiten zu lassen.

Die Verschiebung des Platonismus, die auf diese schiefe Ebene hinausführen sollte, vollzog sich in den philosophischen Sekten der Neuplatoniker.

Will man die Wucht des platonischen Gedankenganges ermessen, muß man in Betrachtung ziehen, was er erzeugte, zu wie vielen unaufhörlich entstehenden philosophischen und religiösen Umbildungen er Quell ward, und welche Herrschaft diese nicht nur auf die Denker selbst, sondern auch

auf die Denkenden im Volke ausübten. Und wiederum will man Platos Kraft ermessen, muß es geschehen, indem man sieht, wie wenig die vielen, die ihre geistige Herkunft von ihm ableiteten, es vermochten, diesen Gedankengang festzuhalten. Plato selbst hatte durch die Kraft seiner Persönlichkeit und die Macht des Menschlichen, dessen Recht er behauptete, vermocht, die mannigfachen Elemente seines Denkens zu einer lebendigen Einheit zusammenzufügen: das Logische, das Physische und das Moralische, ja selbst das, was er aus der Volksreligion und deren Mythen schöpfte. Er verstand das alles so einigermaßen im Gleichgewicht zu halten, weil er es selbst persönlich abwägte und jedem den Spielraum anwies, den es verdiente. Die Neuplatoniker aber wollten ihn im Gedankenausbau noch überbieten, wollten den Gesichtskreis noch weiter ausspannen, noch größere Mannigfaltigkeiten in ihren Gedankengang aufnehmen, wollten gleichzeitig noch logischer, noch populärer sein als Plato, wollten noch höher hinauf und noch tiefer hinab als er. Damit jedoch sprengten sie nicht nur des echten Platonismus Begrenzung, sondern verloren auch sein Zentrum aus den Augen: das *Persönliche* verliert, je weiter diese Abenteurer in der Philosophie sich vorwagen, seine Macht; es kann auf ihren Höhen nicht mehr atmen und es versinkt in der Unwegbarkeit der Dämonenanbetung und heidnischen Magie, wozu sie zuletzt greifen mußten, um sich in Kurs zu halten.

Selbst bei dem Edelsten von ihnen allen, der schönsten der philosophischen Gestalten der Kaiserzeit und Platos wahrstem Schüler unter den Neuplatonikern, bei *Plotinos* († 276 n. Chr.) ist das fühlbar. Eben weil er einer der wenigen unter ihnen war, der nur in die Höhe wollte und das Niedrige verabscheute, sieht man bei ihm am besten, wie schon der nächste Schritt den Platonismus in die Mystik hinüberführt. Denn für Plotinos war Platos Gott nicht gut genug, nicht geistig genug, weil er nicht überweltlich genug war. Dieses Höchste und dieses eine, das über allen und hinter allem ist, muß in so hohem Grad über alle Vernunft sein, daß kein Gedanke es denken kann. Plato hatte ja nur gesagt: „Schwer ist es aller Dinge Vater zu fassen, und wenn man ihn begriffen hat, ist es unmöglich, ihn auszusagen." — für Plotin jedoch ist das nicht genug. Er sagt: es ist *unmöglich* ihn zu denken; er entzieht sich allem Begreifen, ja dieses Wesen kann nicht einmal selbstdenkend genannt werden; denn was gedacht werden kann oder was selbst denken kann, muß ja ein Zusammengesetztes sein und Unterschiede enthalten; die Gottheit ist ja aber eben die unzusammengesetzte, unterschiedslose Einheit. Also weg mit Platos Bestimmung Gottes als „das Denkende"!

Und dieser Gott Platos, der „das Gute" ist! In dem Guten ist ja Bewegung und Bedürfnis — also Geteiltheit; ja nicht einmal Sein oder Wesen kann man diesem einen zuschreiben, weil in allem Seienden Mehrheit ist.

Durch dergleichen mathematische Denkkunststückchen hebt Plotin seinen Gott über alle Bestimmung hinaus, und das ward für alle Mystik des Okzidents, ja sogar für die christliche Theologie unheilvoll genug, denn dieser Platonismus in seiner höchsten Potenz hat die Menschen stets als etwas ganz besonders Sublimes angelockt, und richtig vollkommen war eine Theologie nicht, ehe sie nicht etwas dieser feinen Kost zu bieten hatte.

Der von Plato gedachte Gott jedoch ward dadurch nicht aus der Welt geschafft, sondern nur an eine andere Stelle gesetzt. Plotinos nannte ihn Nus, Vernunft, und legte diesem Wesen die Eigenschaften, die er dem Höchsten versagte, zu, nämlich sowohl Sein als Wirken wie Denken und Güte. Sie war faktische und praktische Gottheit für den Menschen — wenn er nicht so tief stand, daß er sich begnügen mußte, die Dämonen des Volksglaubens anzurufen und sich auf beste Art mit ihnen zu behelfen. Denn die Welt ist eine Art Pyramide; ihre Spitze ist jene undenkbare Einheit, von der alles Dasein in stets reicherer Mannigfaltigkeit, aber mit stets geringerem Wert und geringerer Realität ausströmt. Denn die platonische Grundanschauung ist, daß nur in der höchsten Vergeistigung, die uns aus bloßen Begriffen zu bestehen scheint, der Dinge Wirklichkeit zu finden sei. Je weiter hinunter wir gelangen zu dem, was wir heutzutage Realitäten nennen, desto weniger Wirklichkeit finden wir da, desto mehr ist alles nur Schein und Trug, desto weniger, woran man sich halten, worauf man sich verlassen könnte. Will der Mensch sich über den betörenden Trug der Vielfältigkeit erheben, bleibt nur eins übrig: sein Denken auf die hohe geistige Wirklichkeit zu richten und durch Reinheit im Lebenswandel, Frömmigkeit des Gemüts und stets inniger und inniger werdende Vertiefung danach zu streben, der Einheit und Ruhe des Gotteswesens teilhaftig zu werden.

Das ist der Weg, den der Philosoph geht, und er steht dem Gewinn am nächsten. Denn was es zu gewinnen gilt, um Erlösung zu erlangen, ist, hier wie bei Plato, *Erkenntnis*. Und noch klarer als bei Plato ist bei Plotin gegeben, wie und warum der Mensch durch sein Erkennen erlöst werden kann. Denn dieser Nus, zu dem man sich emporheben soll, ist ja die Vernunft selbst, die höchste Vernunft, in welcher unsere Vernunft, der menschliche Nus teilzuhaben versuchen muß. Indem wir nun die göttliche Vernunft begreifen, nehmen wir sie in uns auf, und sie belehnt uns nun mit ihren hohen Eigenschaften. Unsere eigene Vernunft wird dadurch vergöttlicht, wird das Denkende und das Gute selbst.

Plotin jedoch begnügt sich hiermit nicht; auch mit dem Höchsten, dem Urwesen will er Gemeinschaft; empor will er zur höchsten Einheit, zur völligen Erlösung von dem Wirrwarr des Vielfältigen. Da dieses Höchste nun, wie wir gesehen haben, über alles Denken erhaben ist, ist es selbst-

verständlich vergeblich, es durch Begreifen erlangen zu wollen. Hier hilft keine Philosophie mehr — oder richtiger: sie hilft nur, um bis zur höchsten Stufe emporzuklimmen, bis zum Aufhören aller Vernunft, zur heiligen Bewußtlosigkeit, wo die Vielfältigkeit und die Unterschiede des Denkens aufhören, und wo man eins wird mit der Einheit.

Mit anderen Worten: wir enden in der Ekstase, und diese war durch das ganze System vorbereitet. Platos Gottheit genügte darum nicht, weil Plato seine fünf Sinne zusammenbehielt und wollte, die Menschen sollten die ihren zusammenbehalten. Ein mystischer Übergott wird dazu erfunden, weil es eben Mystik ist, was man haben will. So geht sogar metaphysische Logik im Gängelband der menschlichen Sehnsucht, und feingesponnene Konsequenzen werden ausgezogen und aufgebaut, nur um einer eingewurzelten Leidenschaft höhere Berechtigung zu verschaffen. Denn darüber, daß der Zustand, den Plotinos erlangen will, eine mystische Ekstase ist, kann kein Zweifel bestehen. Er besitzt alle untrüglichen Kennzeichen. Er besteht in einer unvermittelten und unmittelbaren Erfahrung über die Gegenwart des Höchsten, wie bei einer persönlichen Berührung; plötzlich ist man erfüllt vom klarsten Licht, das dem Göttlichen entströmt, ja das Göttliche selbst ist. Nicht daß man dabei ein Wissen über Gott erhielte: man erfährt, daß er ist, aber nichts darüber, was er ist; man ist in diesem Zustand entrückt, gottbegeistert und kann wohl die Wirkung des Höchsten in sich vernehmen, nicht aber schildern, was er ist. Wenn Gott sich also plötzlich einer Seele offenbart, existiert nichts mehr, was diese von ihm trennen könnte; keine Zweiheit existiert mehr, sondern eine untrennbare Einheit. Die Seele wird eins mit sich selbst und sie wird eins mit Gott; man kann nicht mehr sagen, sie schaut Gott, sondern eher sie wird Gott. Die Seele wird pures Licht, frei von aller Erdenschwere, sie wird Gott, oder besser: sie erkennt jetzt, daß sie Gott ist.[1])

Daß der Weg, der in diesen Zustand hineinführt, in Reinigung, in moralischer Enthaltsamkeit, in völligem Vergessen alles Irdischen durch tiefe Selbstbetrachtung besteht, wird von Plotin selbst erzählt. Man kann ihn auch nicht erjagen, sondern zur stillen Stunde, zum Lohn für stilles und treues Harren kommt er über einem, in plötzlicher überwältigender Gnade. Und wie es einem eigentlich dabei zumute ist, und auf welche Weise es seelisch vor sich geht, hat uns Plotins Schüler Amelios in einer kleinen Tagebuchnotiz verraten: „wie ein Traum, der erzittert und erstirbt beim ersten Schimmer des Tagwerdens, so entschwindet all meine Vergangenheit und Gegenwart und entflieht meinem Bewußtsein in demselben Augenblick, wie sie zu mir zurückkehrt. Ich fühle mich schlaff und leer, wie einer, der eine Krankheit durchgemacht und seither alles vergessen hat; meine Reisen, meine Studien, meine Pläne, meine Hoffnungen, alles ist meinem Gemüt entschwunden. Alle meine Kräfte sind von mir genommen, als wären sie ein Gewand, das von mir abgefallen ist, und ich fühle mich auf eine Anfangsstufe zurückversetzt."

1) Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2. Aufl., III, 2, 551.

In solch offenbare Epilepsie mündete der hochgesinnte Platonismus aus. Die griechische Mystik hat ihren Kreislauf vollendet und endet in demselben Krampfe, mit dem sie begann. Unterwegs aber hat sie sich zu einem System ausgebildet, das edle Männer von hervorragender Denkfähigkeit aufgebaut haben. Und recht, als sei hierbei eine Weltenmacht im Spiel, die Menschengedanken in die gleichen Bahnen zwingt, erleben wir zu unserm Verwundern, daß dieses griechische System geometrisch sich mit dem Denkgebäude deckt, das die indische Mystik ausgestaltet hatte. Die gleichen Probleme und die gleichen Lösungen; dasselbe Doppelspiel eines Begreifens der Gottheit und der Unbegreiflichkeit des Höchsten; Wesensgleichheit zwischen Gottesgeist und Menschengeist — und schließlich das endliche, selige Begegnen beider jenseits der Pforte des Bewußtseins. Nur in seinem Wandel behauptet der Grieche sich noch lange als ein Sohn hellenischer Kultur. Die Askese erhält über ihn nicht die gleiche Macht wie über den Inder; er schützt und schirmt seinen Leib und bereitet ihn nur zum höchsten Wege durch Reinigen von Leidenschaften und Sinnestrieben. Aber auch dieser letzte Halt verschwand mit dem dahinsinkenden Heidentum. Porphyrios und Jamblichos, ersterer ein Schüler des Plotinos, letzterer ein Ausläufer syrischer Frömmigkeit, erklären auch dem Leibe Krieg und öffnen den Weg zur Erlösung durch ein System von Künsten in der Entsagung und dämonischen Mantik, worin die Sitten und Gebräuche des Orients so reichlichen Raum erhalten, daß bei diesen in der Volksgunst stehenden Sektierern kaum noch von griechischem Geist, ja kaum von eigentlicher Philosophie geredet werden kann.

5. Das neutestamentliche Christentum und die Mystik.

Während so die griechische Mystik immer geiler und üppiger wuchernde Schößlinge trieb, war andernorts Kernbildung zur Verjüngung jenes inneren Lebens eingetreten, das sich in der heidnischen Mystik nur mühselig am Leben erhalten konnte. Das Christentum nahm diese Aufgabe nicht nur mit frischen, jungen Kräften, sondern mit ganz neuen persönlichen Voraussetzungen auf sich und brachte nicht nur eine neue Frömmigkeit, sondern gleichzeitig eine neue Kultur hervor.

Und doch fiel es, als das Christentum endlich so weit zur Ruhe gekommen war, daß es beginnen konnte, eine Lehre zu werden, gar vielen auf, wie vieles in ihm den besten Gedanken des Heidentums glich. Böse Zungen im Haufen derer, die das Christentum anfeindeten, wollten wis-

sen, es sei eigentlich nur eine Anleihe aus Plato, und sogar christliche Lehrmeister selbst suchten ihren Verkündigungen durch Nachweisen von Übereinstimmungen ihrer Lehre mit der des großen Weisen Autorität zu verschaffen.

Heutzutage sind freilich Ähnlichkeiten nicht so leicht zurecht zu künsteln, im Gegenteil wird bei sachlicher Prüfung merkbar, wie weit verschieden die Hauptmerkmale des Platonismus und des Christentums voneinander liegen. Ein Gleichheitsgebiet bleibt jedoch immer bestehen. Erstens wohl, weil zwischen allen, die das Höchste suchen, eine gewisse Verwandtschaft bestehen wird, und zweitens wohl, weil das Christentum durch sein bewußtes Brechen mit der Engherzigkeit des späteren Judentums und durch sein Verkündigen der menschlichen Rechte notwendigerweise eine gewisse Gleichheit mit jener Humanität darbieten muß, welche die edelsten Bestrebungen des späteren Altertums kennzeichnet, und zwar um so mehr, als Philosophie und Christentum sich darin begegneten, die Völker über die Vielgötterei mitsamt ihrem Kultus und dem ganzen niederheidnischen Wesen, das ihr Gefolge bildet, hinausheben zu wollen. Nur existierte der deutliche Unterschied, daß das, was das Heidentum nur Eingeweihten ins Ohr flüsterte, das Christentum auf den Dächern predigte. Was das Christentum auf dem Herzen hatte, betrachtete es nicht als Freimaurergeheimnis oder philosophische Doktrin, sondern machte es zu einer Seligkeitsangelegenheit, und dadurch zu einer Volksangelegenheit, einer allgemein-menschlichen Bedingung.

In der platonischen Mystik liegt ein Etwas, das man evangelische Gedanken nennen könnte; mit dem Evangelium trat dieses Etwas ans Tageslicht, aber nicht als Denkarbeit, sondern als Leben und Kampf. In Platon selbst existierte ein Etwas, das bei seinen Jüngern nach und nach in Vergessenheit geriet: etwas über der Menschenseele ewige Verantwortlichkeit und ewiges Recht. Mit Christus ward das Vergessene wieder hervorgeholt, und diesmal als etwas, das nie wieder vergessen werden konnte. Mit dem Christentum wurde es zu einer welthistorischen Macht, und das Leben der *Persönlichkeit* wurde für die Christen von Anfang an eine selbstverständliche Voraussetzung. Denn es war in der Schmiede des *Judentums* geschweißt und gegossen worden.

Die Juden, die mit schroff sich abschließendem Volksbewußtsein anfingen, dem gegenüber das Individuelle etwas völlig Untergeordnetes war — hatten so lange Schulgang zu halten, bis sie es lernten, jeder einzeln mit eigener Verantwortung vor seinem Gott zu stehen. So weit mußte es schließlich kommen, weil sie mit unverbrüchlicher Treue und Zähigkeit sich ihren Gott als *Persönlichkeit* dachten. Ein geschnitztes Bild haben sie sich nie von ihm gemacht, aber in ihren Gedanken haben sie sich seine menschliche Gestalt so lange und so intensiv gedacht und gebildet,

daß, als die Propheten ihn über die Menschengestalt hinausheben wollten, seine Persönlichkeit unverlierbar feststand.

Sowenig die Juden sich zum Pantheismus versucht fühlten, so wenig konnten sie der Mystik anheimfallen. Israels Sohn hat sich ja allezeit, jetzt wie früher, als Praktikus bewährt. Energisch und berechnend, geschmeidig Auswege findend, eher nüchtern als schwärmerisch angelegt, wie er ist. An Realitäten hält er sich in seinem Glauben, an Gottes Führung mit den Vätern, an Gottes Führung mit ihm selbst. Seine religiösen Grundideen sind abgemessen und real: Herrschertum, Gerechtigkeit und Wiedervergeltung. Wie nüchtern sind nicht Hiobs Freunde, diese Wortführer überlieferten Judentums! Und Hiob selbst, der aus den Erfahrungen seiner Leiden heraus mit ihnen streitet, wann gäbe er sich einen Augenblick der Schwärmerei hin?

„Gott ist im Himmel und ich auf der Erde“; hierauf beruht bis zu des Judentums letzter Stunde der Abstand zwischen Gott und Mensch. Niemand kann Gott sehen und doch leben. Solange das Judentum sich echt erhält, weiß es nichts anderes. Die Propheten haben ihre Ekstasen, ihre Verzückungen bis zur Selbstverlorenheit sowie ihre hohen Intuitionen, niemals aber gehen sie in Gott auf, noch weniger geht Gott in ihnen auf. „Prophetenschulen“ können tanzend über die Lande dahinschwärmen, „aber sie sind kein Dionysoszug; weder essen sie Gott, noch werden sie zu Göttern.

Der seelische Kulminationspunkt des gläubigen Juden ist die Leidenschaft des *Glaubens*. Es ist der *Wille*, der aufflammt, hartnäckig und fanatisch wird, und diese Potenzierung des Willens kräftigt nur das Persönlichkeitsgefühl und gibt dem Glaubensleben, ja dem Gott ihres Glaubens, jene Hartherzigkeit, die das spätere Judentum kennzeichnet, aber zugleich schändet. Erst nach und nach, als die Juden griechische Bildung in sich aufnahmen, wurden auch sie von Mystik berührt; jedoch die Geistesfrüchte, die diese Kreuzung zeitigte, entstammten weit mehr aus hellenischem Geistesleben als aus der jüdischen Religion.

Jesus hebt sich daher nicht von seinem Hintergrund der Mystik ab, sondern von einem Hintergrund persönlichen Glaubenslebens, ja — wenn man an die Pharisäer denken will — sogar eines klar ausgearbeiteten religiösen Individualismus. Und was Jesus bringt, ist nicht Mystik, sondern persönliches Glaubensleben, nur von anderer, von höherer Art, befreit von Gesetzesschranken und Volksschranken, von Egoismus, Äußerlichkeiten und Sterilität; vergeistigt, verinnerlicht, vermenschlicht.

Aber weder in seinem Geist noch in seiner Innigkeit liegt etwas, das im eigentlichen Sinne Mystik genannt werden könnte. Die Mystiker haben ihn ja oft genug zu einem der ihrigen stempeln wollen. In Jesu eigenem Lebenswandel haben sie die Merkmale des Mystikers finden

wollen. Er hat wie ein solcher Stunden innerer Betrachtung, den Drang nach Einsamkeit. Er flieht die Menge, verbirgt sich in der Wüste, um zu fasten, in den Bergen, um zu beten. Er kennt kein leibliches Bedürfen, wenn sein Inneres beschäftigt ist, er wird „heftig bewegt im Geiste", da wo er sich am mächtigsten und bestimmtesten ausdrückt.

„War Jesus Ekstatiker?" fragt ein moderner deutscher Theolog; und mit Mühe sammelt er zusammen, was sich irgend finden läßt, um ja sagen zu können.[1]) Eine französische Kritik des Holtzmannschen Buches macht sich jedoch verdient, indem sie die Berechtigung dieser Jesusgestalt bestreitet. In dem Jesus der Bibel, jedenfalls in dem der ersten Evangelien, findet sich nichts, das pathologisch genannt werden könnte, nichts von Ekstase im eigentlichen Verstand, die das Bewußtsein umnachtet oder den Menschen übermannt; überall nur den lichten Zustand des Erhabenseins, in dem der Enthusiasmus atmet, und von dem wohl jeder schaffende Genius, und vor allem der religiöse, Heimsuchungen kennt.

Auch in Jesu Verhalten und Jesu Lehre versucht man Spuren von Mystik aufzufinden. Er suche die Seligkeit im inneren Leben und spreche nicht viel vom äußeren. Er schweige über Kultur und befehde die äußerlichen Apparate der Frömmigkeit und Moral, die traditionellen Pflichtgebote und Autoritäten, ja selbst die Obrigkeit; ganz nach Art der Mystiker. Er preise — entrückt im Geiste — die Einfältigen, die geistig Armen auf Kosten der Klugen: des Kindes Unschuld und des Weibes Hingebung erfasse das Höchste leichter als des Mannes Gelehrsamkeit und Klugheit; stilles Lauschen sei dem Himmel näher als sorgendes Schaffen; an Hingabe und Zuversicht solle Frömmigkeit gemessen werden und nicht an der Hände Werk. Und schließlich habe er ja die Worte gesprochen, die die Mystik wieder und wieder ohne Aufhör ihm nachspricht: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." ... „Das Reich Gottes ist inwendig in euch." ... „Wer das Leben sucht, wird es verlieren." Ja, alle sieben Seligpreisungen seien ja wie der Ausschnitt aus dem Programm des Mystikers.

Ja, allerdings klingt das wie Mystik, und hätte Christus nichts anderes gesagt als dies, so müßte man ihn wohl als Mystiker gelten lassen. Jedoch hat er bedeutend mehr gesagt und bedeutend mehr getan, und außerdem ist ja nicht einmal dem Programm der Mystik völlig damit genügt. Weil zwei Kreise einander berühren, ist nicht gesagt, daß sie zusammenfallen. Zweifellos gibt es ein Gebiet, auf dem Evangelium und Mystik sich berühren. Der überraschend evangelische Klang bei dem fernen Laotse, bei den Persern, bei Platon legt Zeugnis dafür ab. Die Frage ist nur, was für jeden einzelnen das besonders Charakteristische

1) O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? (Tübingen, Mohr, 1903.) Rez. von A. Loisy in der Revue Critique 1903 Nr. 23.

ist, was er an Sondergut für sich besitzt, oder was ihm abgeht. Was steht auf den Gebieten geschrieben, die außerhalb der gemeinschaftlichen Fläche fallen?

Im Christentum steht auf diesem Gebiet so mancherlei. Es steht vom *Leben in der Liebe*: und zwar nicht von jenem Leben der zärtlichen und heißen Gefühle, wie es in den mystischen Kreisen gelebt wird, noch weniger ist die Rede von des echten Mystikers Scheu vor Gesellschaft — nein, vom Leben in der Liebe der wirkenden, unermüdlichen Barmherzigkeit, in der brüderlichen Treue persönlichen Zusammenlebens unter den wirklichen Bedingungen des täglichen Lebens. Und ferner steht da von *Sünde und Gnade*, vom Kampf mit dem Bösen wie mit einer persönlichen Macht; das Böse ist ein Feind, der Angriffe auf den Menschen macht, ist nicht eine niedrigere Natur im Menschen selbst, die überwunden werden kann, indem man sein Menschentum überwindet. Sünde ist daher nicht dasselbe wie „unser Fleisch", ein blinder Naturtrieb des Sinnenmenschen, sondern ein bewußtes Übertreten der persönlichen Gebote Gottes oder ein Abfall von seinem erlösenden Willen. Erlösung ist nicht ein Sichhinaufarbeiten in eine höhere Sphäre oder höhere Natur, sondern eine Vergebung der Sündenfehle, ein freier persönlicher Gnadenakt des Richters.

Und schließlich steht da vom *Glauben*, dieser Himmelskraft des Willens, mit seinem Freimut, seiner Zuversicht und seinem Trotz. Vom Glauben an das Reich Gottes und an Gottes Willen, vom Glauben des Kindes an die Liebe des Vaters. Und diese Gotteskindschaft ist die einzige Gemeinschaft mit Gott, die das Evangelium kennt. Derselbige Geist gibt Zeugnis unserm Geiste, nicht daß wir Gott sind, sondern daß wir Gottes Kinder sind.

Alles dies ist persönlich, atmet Freiheit, ist bewußtes Unterscheiden und also keine Mystik. Das klare Auseinanderhalten der Mächte des Lebens und dessen Zustände verwischt sich nicht durch Schwärmerei oder Spekulation. *Der feste Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Mensch, zwischen Natur und Geist bleibt bestehen.* Das Evangelium geht nicht darauf aus, diese Unterschiede aufheben zu wollen, wohl aber deren mögliche Folgen. Und zwar indem es eine *Gemeinschaft* aufstellt: eine Gemeinschaft zwischen den Guten, eine Gemeinschaft mit Gott, *Gemeinschaft, nicht Vereinigung* — das ist der Kernunterschied zwischen Christentum und Mystik. Gemeinschaft ist nicht nur eine innere Angelegenheit, sondern bei einer Gemeinschaft zählt die umgebende Außenwelt mit, sie hat mit den sichtbaren Dingen der Wirklichkeit zu rechnen. Gemeinschaft ist Sache des Willens, sie läßt sich nicht auf Gefühle allein und noch weniger auf bloßes Erkennen aufbauen. Gemeinschaft erfordert Glauben: Vertrauen

auf die Menschen, Glauben an das Gute, Zuversicht auf Gott; in der Mystik aber ist ihrem Wesen nach weder Raum für die Außenwelt, noch für Willen oder Glauben.

Und das Christentum hat seinem Wesen nach keinen Raum für die echten Merkmale eines Mystikers. Das Kleeblatt Askese, Ekstase, Intuition hat im Evangelium keine Wurzeln. Weil diese drei aus dem Gedanken eines schließlichen Einssein mit Gott entspringen, und weil dieses Einssein nur durch abstraktes Denken und zwar der Regel nach nur auf Kosten der menschlichen Natur erreicht werden kann. Selbst wo eine edle Mystik, wie der Platonismus, diesen Fehler wegläßt und das Menschliche nicht zu verneinen, sondern zu veredeln strebt, bleibt doch immer der Grundunterschied zwischen Platonikern und Christen bestehen, daß die Platoniker durch Erkennen, die Christen aber durch Glauben erlöst zu werden trachten. Und das ist nicht nur platonisch im Gegensatz zu christlich, sondern das ist griechisch im Gegensatz zu jüdisch, arisch zu semitisch. Momente von Rassenkampf und Kulturkampf existieren in dieser Reihe von Glaubens- und Kultusstreitigkeiten, durch die das Christentum nun in Europa Eintritt erhält und über eingefleischte heidnische Völker die Herrschaft gewinnt. In diese Kämpfe spielt beständig Mystik hinein und ist auf eigentümliche Art und Weise bald ein Zeichen dafür, daß das Christliche entgleitet, bald dafür, daß es wieder festeren Fuß gefaßt hat.

Solange die Christengemeinde in ihrer apostolischen Kraft dastand, war persönlicher Glaube des Lebens höchste Form und der einzige Träger des Verhältnisses zu Gott. Für eigentliche Mystik gab es keinen Spielraum. Aber Anzeichen ihrer künftigen Macht lassen sich verspüren, und zwar vor allem, als das Christentum auf griechischem Boden zu gedeihen anfängt. Ekstase ist die erste Krankheit des Glaubens, die zum Ausbruch kommt, und zwar namentlich bei der korinthischen Gemeinde. Zungenreden und Prophezeien, schwärmerische Äußerungen verdunkelten Bewußtseins geben eine Art religiöser Affekte ab und steigen bei der Gemeinde in Gunst und Ansehen.

Paulus tritt gegen diese Ausschweifungen der ersten Liebe als ein Mann auf, der weiß, womit er es zu tun hat. Weil Paulus der Mann des Glaubens, der in den Leidenschaften des Glaubens Geprüfte, auch das Entzücken des Verzücktseins selbst gekostet, darin Erhebung gefühlt hatte und, was mehr war, sich darüber hinaus erhoben hatte. Was auf dem Wege nach Damaskus vor sich ging, ist bei ekstatischen Bekehrungen nicht ohne Seitenstücke geblieben, die uns zeitlich näher liegen. Der moderne Jude Ratisbonne, der nach langem Widerstand durch eine plötzliche Offenbarung zum Katholizismus bekehrt ward, vermeldet — wenn

wir ihm Glauben schenken dürfen — Moment für Moment dasselbe über sich, das Erblinden mit inbegriffen. Indessen wurde Paulus nicht Paulus, weil er Offenbarungen hatte, sondern durch den Inhalt, den diese besaßen.

Ein unzweideutig ekstatisches Selbsterlebnis schildert Paulus 2. Kor. 12; alle Kennzeichen mystischer Verzückung sind vorhanden. Er spricht von sich selbst in der dritten Person, er weiß nicht, ob seine Seele in seinem Leibe war oder außer dem Leibe, er fühlt sich in eine höhere Sphäre entrückt, ja selbst das Unaussprechliche fehlt nicht: er hört unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann. Aber welch eine christliche Kraft bringt er nicht aus diesem Zustand mit! Die Worte, die er im selben Atemzuge verkündigt: „Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig," unverständlich wie sie für jedweden, der nicht selbst christliche Erfahrungen hat, sind, drücken ja das Siegel auf seine ganze Verkündigung, geben kurzen Bescheid über die Umwertung der Werte, die zu vollbringen seine welthistorische Mission war.

Und nun sein Rat an die korinthische Gemeinde: Legt kein Gewicht auf die Ekstase! Ich kann beides, prophezeien und in Zungen reden; aber was ist das alles miteinander wert im Vergleich mit der Kraft und dem unerschöpflichen Reichtum des Lebens in der Liebe? In ihm ist Wahrheit, in ihm ist Gesundheit, in ihm ist, was größer ist denn beides, Glaube und Hoffnung, und alles, was unser Christentum uns sonst noch bringen kann.

Darum eben, weil er diese Versicherung gibt, wird alles, was sonst in Pauli Aussprüchen und Lehre oft recht wie Mystik klingen kann, doch nicht zu eigentlicher Mystik. „Die Gottestiefen, die der Geist durchforscht"; „unser Leben, das in Gott verborgen ist"; „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz entstanden ist". Die Natur, die „nach Erlösung seufzt", und der Geist, der „uns mit unaussprechlichen Seufzern zu Hilfe kommt". Hierin und in vielem andern, das Paulus gesagt hat, finden sich mystische Anklänge und findet sich mystische Gärung; so weit hat sein Christentum ihn von der Trockenheit des Rabbinismus entfernt; aber er läßt sich von seinem gesunden Verstand nicht losreißen: er will lieber sprechen als seufzen, er will das Verborgene offenbaren, er ertrinkt nicht in der Tiefe Gottes, ebensowenig wie er seine Erlösung zu einer Erlösung der Natur macht. Er verliert das Persönliche nicht, weder bei seinem Gott noch in sich selbst. Er ist nur eine reiche Natur, die weiß, daß es Tiefen gibt, die kein menschlicher Gedanke ermessen kann.

Jedoch gibt es einen Ausspruch aus Pauli Mund, der wirkliche Mystik zu enthalten scheint, und der jedenfalls für diejenige Mystik, die in der

griechischen Christenheit bald in die Höhe schoß, die Formel abgegeben hat. Das sind die enthusiastischen Worte des Galaterbriefes: „Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (2, 20), wie Paulus auch im selben Brief erklärt, daß es Gott gefallen hat, seinen Sohn in ihm zu offenbaren (1, 15). Wenn heutzutage Christen diese Worte sprechen, werden sie wohl mehr als Ausdruck einer innerlichen Besitznahme oder eines ernsten Beschlusses, Christus zum Lebensprinzip zu machen, aufgefaßt. Doch ist das gewiß eine Umdeutung von allzu modernem Zuschnitt. Paulus hat es gewiß viel realer gemeint. Er stellt in diesem Brief sein inneres Christuserlebnis mit dem Zusammenleben der andern Apostel mit dem Meister zusammen und legt seinen persönlichen Offenbarungen dieselbe Wirklichkeit oder jedenfalls doch dieselbe Autorität bei wie dem historischen Miterleben. Und wenn er den bekehrten Christen sagen läßt, daß Christus in ihm lebt, so ist auch das sicherlich als Realität zu verstehen. In Pauli Psychologie existiert etwas, das verrät, daß das, was in der Seele des Gläubigen vor sich geht, nicht nur als psychische Bewegungen oder Zustände gedacht ist, sondern daß dem Menschen durch geistiges Wachstum wirklich eine neue Seele eingegeben werden könne; und auch ein wirkliches inneres Aufnehmen Christi in die menschliche Seele wäre für Paulus keine psychologische Unmöglichkeit gewesen. Etwas anderes ist — und das ist, was wir nicht wissen können —, in wie hohem Grade Paulus dies wirklich gedacht hat. Jedenfalls ist Paulus auf diesem Höhepunkt seiner Glaubensgewißheit der Grenze der Mystik nahegekommen, und bei ihm wie bei Plato hätte es nur eines Schrittes bedurft, um in das verschlossene Reich zu gelangen. Die griechische Kirche tat diesen und viele andere Schritte auf dem gefährlichen Pfade.

Jedoch auch von anderer Seite war im apostolischen Christentum der Mystik der Weg bereitet. Und zwar im J o h a n n e s evangelium. Nicht leidenschaftliches Erleben und psychologische Selbstvertiefung, sondern sublime Erwägungen des Göttlichen und seiner Offenbarungen bei den Menschen, die Natur des Gottmenschen und des Menschen Aufnahme des Göttlichen in sich, gibt den Aussagen des Evangelisten eine Deutung, die auf den ersten Blick eine Verwandtschaft mit hellenistischer Mystik zu verraten scheint.

Vor allen Dingen, weil es hier darauf ankommt, „Gott zu e r k e n n e n". Das praktische „g l a u b e n" hat als persönliches Erkennen oder doch jedenfalls als ein inneres Verstehen eine höhere Bestimmung erhalten. Dementsprechend ist Gott als Geist definiert, der im Geist und in der Wahrheit angebetet werden muß. Und schließlich drückt der Gottmensch seine Bestimmung in den Worten aus: „Ich und der Vater sind eins", das Wort, das von Johannes an durch alle Gestaltungen christlicher Mystik an der Seite von Pauli Wort: „Christus lebt in mir" hindurchklingt. Die theoretische Wesensbestimmung ward aus Johannes geschöpft, die praktische Lebensbestimmung entnahm man Paulus.

Diese Einheit oder dieses Einssein aber existiert ja nicht nur durch das Einssein des Gottmenschen mit dem Vater, sondern sie ist auch der Ausdruck für die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Sohne: „auf daß alle eins sein mögen, gleichwie du, Vater! in mir und ich in dir, daß sie auch eins sein mögen in uns — ich in ihnen und sie in mir, auf daß sie vollkommen sein möchten in einem". U n i o m y s t i c a hat die Kirche von alters her diese Johanneische Liebesgemeinschaft genannt, und nie sind reinere Worte über diese mystische Vereinigung gesagt worden als die, die in dem Bilde über den wahren Weinstock gesprochen werden: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Bleibt in mir, so bleibe ich in euch; gleichwie die Äste nicht Frucht tragen können von sich selbst, ohne daß sie am Baume bleiben, so könnet ihr auch nicht, ihr bleibet denn in mir."

Dem Bedürfnis dieses Gedankenganges entspricht es, daß im vierten Evangelium so außerordentliches Gewicht auf die I n k a r n a t i o n gelegt wird, darauf, daß die göttliche Kraft Menschengestalt annahm, daß, wie es heißt: „das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns". Während Paulus beständig auf Christi S t e r b e n als auf das Große, das geschehen ist, hinweist, so ist bei dem Christus des Johannes die hohe G e b u r t, die ewige Herrlichkeit beim Vater, aus der er herabgestiegen ist zu den Menschen, Bürge für die Bedeutung seines Kommens und für die Wahrheit seiner Lehre. Das Christusbild ist mit anderen Worten über den Einheitsgedanken geformt, über die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, wodurch die Menschen eins werden können mit Gott: „du in mir und ich in dir, auf daß sie auch eins werden können in uns".

Um diesem Gedankengang weiter einen griechischen Stempel zu verleihen, hat der Prolog des Evangeliums — aber auch nur dieser — die damals herrschende jüdisch-griechische Lehre vom „Logos", das in unserer Bibel mit „Wort" übersetzt ist, als Ausdruck für dieses Göttliche, das Leib geworden war, eingeführt. Dies führt uns in den halbplatonischen Gedankengang hinüber, daß es nicht die eigentliche Gottheit ist, die sich den Menschen mitteilt, sondern ein mit dieser wesensgleicher Faktor, der von ihnen als Vermittlung angenommen werden kann, durch den die erstrebte Einheit erlangt wird — ohne daß hiermit jedoch gesagt sein soll, daß der Johannesprolog sich in den Gedankengang der oder jener platonischen Schule rubrizieren ließe.

So weit wäre also alles in Ordnung, um das vierte Evangelium als schriftliche Erbauungsschrift aufzufassen, deren Ton und Gedankengang hellenistischer Mystik entstammt: „Erkenntnis", „Einheit", „Geist" und

„Wahrheit", die stets wiederkehrenden Grundwörter in der griechischen Denkfrömmigkeit, sind an Stelle der christlichen Lebensbestimmung: Glauben, Gemeinschaft, Persönlichkeit, Überzeugung getreten. Ja, das läßt sich sagen, und so manche haben es gesagt; und die einzelnen Beweisführungen können auch ihren Wert behalten — aber es hieße doch die Kleider für den Mann nehmen, hielte man sich an diese griechischen Gewandungsworte. Schaut man mit ein wenig geübterem Auge auf die Mystik, so erkennt sich ohne Schwierigkeit, daß das Mystische dieser Schrift in den Ausdrücken und nicht in dem Sinn liegt.

Wird z. B. in Kap. 4, 24 Gott als Geist erklärt, so liegt darin nichts weniger als ein Auflösen seiner Persönlichkeit; denn im vorhergehenden Vers wird er „Vater" genannt, und diese Bezeichnung geht durch das ganze Evangelium hindurch, während die Definition „Geist" eine Seltenheit ist. Ebenso deutet nichts darauf hin, daß die „Einheit" in eigentlich mystischem Verstand aufzufassen sei. Es liegt dem Johannesevangelium völlig fern, zu wünschen, daß der Gläubige schließlich in Gott aufgehe, oder Gott in sich aufnehme. Was das Bild des Weinstockes ausdrückt, ist Innigkeit, ist Gemeinschaft, nicht Identität. Diese unio mystica will die Menschennatur durch ihr Zusammenschmelzen mit Gott keineswegs aufheben, sondern erhöhen; nicht das geringste steht geschrieben davon, daß es auf Kosten des Bewußtseins oder der seelischen Gesundheit geschehen solle.

Und nicht anders ist es mit dem Johanneischen „Erkennen". Inge hat treffend bemerkt, daß im Evangelium nur das Verbum „zu erkennen" oder „zu kennen" vorkommt, aber nicht das Substantiv „Erkenntnis", gnosis, jenes Wort, das uns erst im Ernst in die griechische Sphäre versetzt. Und dieses „erkennen" steht noch dazu Seite an Seite mit dem Worte „zu glauben", und diese Worte sind gleichwertige Ausdrücke für das Verhältnis zu Gott. Mystik würde es erst sein, wenn der Glaube nur eine Stufe der Erkenntnis wäre, und wenn Erkenntnis wieder ein höheres Verhältnis zu Gott wäre, dessen eigentliches Wirken außerhalb der Grenzen des Bewußtseins läge.

Und Mystik würde schließlich die Inkarnation sein, wenn nicht das Evangelium deren historischen Charakter beständig betonte. Damit man ja nicht glauben solle, sie sei etwas Symbolisches oder Halbwirkliches, wie eben jene Menschen, gegen die Johannes eifert, sagen. Nein, „wir haben es gesehen, wir haben es mit unsern Händen berührt": es floß wirklich Blut und Wasser aus seiner Seite. Es herrscht trotz dem mystischen Schimmer, der über dem vierten Evangelium liegt, eben gerade ein bewußtes und gewolltes Hervorheben der historischen und persönlichen Realität im Auftreten Christi, die es von gewöhnlicher Mystik bedeutend fernhält.

Jedoch kann man nicht leugnen, daß die Mystik, die in der Kirche des Ostens bald zum Emporblühen kam, mit gewissem Rechte ihren Stützpunkt in diesem Evangelium fand, und daß sie, sich auf die Spekulation des Prologs und auf den Wortlaut des Evangeliums berufend, dieses zu einer Quelle theologisch phantasierender Mystik machte, die bald einen weitumfassenderen Gebrauch von der Formel: „Ich und der Vater" zu machen lernte, als Johannes je würde zugegeben haben.

Durch den Gebrauch dieses Wortes des Evangeliums hat manch heidnische Gedankenausgeburt sich den Schein des Christentums geborgt; trotzdem war es von unberechenbarer Bedeutung für das Wachstum der altchristlichen Kirche, daß durch eine der Erzählungen über das Leben des Herrn aus tiefstem Grund eine Hand in die griechische Welt hinüberreichte, in welche der Gang des Christentums hinführte, daß darin eine Sprache gesprochen wurde, die auch den geschulten Köpfen unmittelbar verständlich war, und in der die Vermählung des jungfräulichen Christentums mit der denkenden griechischen Kultur vollzogen werden konnte.

6. Die Mystik der griechischen Kirche.

Der Übergang aus apostolischer Frömmigkeit in theologische Mystik hatte sich bereits zur Zeit Christi vorbereitet durch jene merkwürdige Vermischung der Gedanken des Ostens mit denen des Westens, welche gelehrte Juden in Alexandria vorgenommen hatten, zunächst wohl um die Existenzberechtigung des Judentums in der Hauptstadt hellenistischer Bildung zu behaupten. Hier lebte in scheuer Zurückgezogenheit der Jude Philo, ein grübelnder und schreibender Mann mit genialen Einfällen, aber ohne literarisches Talent, leichtgläubig und dilettantisch, und doch der Mann, der die Gedanken, mit denen der Neuplatonismus jahrhundertelang arbeiten sollte, zuerst aussprach.

Mit Moses in der einen und Plato in der andern Hand versuchte er beide zu einer Einheit zu gestalten, nämlich aus Moses Platonismus zu gewinnen und Gesetz und Offenbarung zu Philosophie und Wissenschaft zu machen. Dieses gelang dem Philo durch Spekulation, und seine Spekulation war Mystik. Nicht daß er den Gott seiner Väter verraten hätte: er behielt ihn vielmehr als etwas völlig Reales, ganz so wie Moses ihn offenbart hatte; jedoch, soll er ihn begreifen oder etwas über sein Wesen aussagen, so meldet sich sofort der Platonismus; dann ist Gott nur das Seiende, das Neuerschaffene, das Unaussprechliche, unzugänglich seiner innersten Natur nach: „meinen Rücken sollst du sehen, aber mein Antlitz darfst du nicht schauen." In schweigender Kontemplation muß Gottes Wesen betrachtet werden, denn wir kennen nichts, womit wir ihn vergleichen könnten. Sollen wir ihn erkennen können, so muß er inwendig

in uns sein. Den Odem des Lebens hat er uns eingeblasen und mit ihm etwas seiner eigenen Natur, und er ist das Vorbild des Höchsten in uns. Der Inspirierte, derjenige, dem Gott in Wahrheit seinen Odem eingeblasen, der kann mit gutem Grund sich Gott nennen. Zu dieser Konsequenz jedoch muß man sich durch andächtige Selbstvertiefung und durch Betrachtung des Göttlichen in der Natur vorbereiten. Aber nur die oberste Klasse der Heiligen, die Seelen, die „aus Gott geboren" sind, sind imstande, ihn unmittelbar erkennen zu können, und sie sind darum erhaben über die Vermittelung der Symbole.

Zu dieser höchsten Erkenntnis ist jedoch nur zugelassen, wer reinen Wandels sich beflissen und würdig gemacht hat. Und Reinheit wird nur durch Selbstüberwindung erreicht. Hat man durch sie der Seele innerste Energie fleißig geübt, so darf man die Gipfel der Kontemplation besteigen. Hier wirft man das Bewußtsein seines Ichs von sich und schaut nun Gott von Angesicht zu Angesicht, erkennt ihn, und das nicht durch Vernunft, sondern durch unmittelbare Gewißheit.

Diesem mystischen Erkennen Gottes entspricht eine Weltanschauung, wobei alles auf Gott zurückgeführt wird; der wirkende Faktor in Gott aber, der die Dinge aus seinem Wesen herausschafft, ist dieser eigentümliche Logos (oder Weltvernunft, die bei ihm wie bei Plato und später bei den Neuplatonikern zu einer niedrigeren Gottheit wird, mit welcher man sowohl bei der Erklärung der Welt als im Verhältnis zu Gott rechnet. Auch hier findet Philo zwischen Moses und Plato übereinstimmung, denn was Plato die „Idee der Ideen" nennt, nennt Moses den „Engel des Herrn", und indem nun Philo es als „Gottes einigen, geliebten Sohn" bezeichnet, schlägt er damit für die christliche Spekulation eine Brücke, die bald ganz außerordentlich lebhaft beschritten werden sollte. Und beständig bleibt Alexandria die Stadt, die die Denkarbeit liefert, und ganz merkwürdig ist zu beobachten, wie getreulich das christliche Denken, indem es aus Wissenschaft und Offenbarung eine Einheit erbauen will, die Pfade einschlägt, die der alexandrinische Jude gewandelt.

Lange genug hatten die Lehrer des Christentums sich gegen heidnische Angriffe und noch mehr gegen ein gefährliches Umschleichen und Umkreisen des Christentums, das von halbheidnischen Sekten und Schulen ausging, zu wehren. Die alten Verteidiger des Christentums haben gegen all dieses offenbare und versteckte Heidentum ehrlich gearbeitet. Eben jetzt aber hatten die Formen des Christentums sich so weit befestigt, daß nicht nur der christliche Lehrer sich seines Andersdenkens wie der Heide bewußt war, sondern auch, daß der Laie wußte, woran er sich zu halten hatte. Die Kirchenväter Tertullian und Irenäus standen als Wächter der Kirche des Westens, und die kurze Lehrformel der Glaubensartikel, der Irenäus nach dem Geschmack der damaligen Zeit apostolischen Ursprung beimaß,

wurde — jedenfalls was den Westen betrifft — für alle Zeit ein Bollwerk allen Versuchen des Heidentums gegenüber, das Christentum zu verwischen oder zu überlisten.

Im Schutze so deutlicher Grenzpfähle sowie der Festigkeit, die das Christentum überhaupt gewonnen hatte, nachdem sowohl Schrift als Kircheneinrichtungen zu festeren Organismen geworden waren, konnte nun eine freundschaftlichere Betrachtungsweise heidnischer Kultur einsetzen und versucht werden, das Gebäude des Christentums mit Hilfe der geistigen Mittel des Heidentums aufzuführen. Die Welt sollte sehen, daß der Christenglaube ebenfalls seinen großen Zusammenhang hatte, und daß er durchaus so gut — nur weit tiefer — eine Weltanschauung enthalte wie irgendeines der heidnischen Systeme. Diese erste christliche Theologie ward in Alexandria durch die erste theologische Fakultät des Christentums geschaffen.

Clemens von Alexandria hieß der Mann, der den Versuch wagte, und zwar, indem er einen Plan von so umfangreicher Größe zeichnete, wie er wohl kaum von irgendeinem späteren Theologen wieder niedergelegt worden ist; seine Absicht aber war auch nicht, nur eine Glaubenslehre für Christen zu schaffen, sondern eine Wahrheitsentfaltung zu geben, der sich auch die Heiden, die geistiges Urteil und seelische Bedürfnisse besaßen, beugen konnten und worin sie alles finden könnten, was Kopf und Herz begehrte.

Diesem Gebäude — das übrigens aus Clemens' Hand als ziemlich loses Fachwerk hervorging — merkte man an, daß Christus der Grund war, und daß seine Balken und Steine aus den biblischen Offenbarungen geholt waren. Aber ebenso unzweideutig ist, daß sowohl seine Konstruktion als der bindende Kalk griechische Begriffe und hellenistische Philosophie sind. Denn nicht nur, daß Plato beständig als der große Meister im Denken anerkannt wird, auf dessen Autorität Clemens seine einzelnen Begriffsbildungen stützt, sondern daß auch alles, was sonst da spekulativ hinzugefügt ist, wo die Offenbarungsgedanken mit ihrem mehr praktischen Gehalt aufhören, oft ganz einfach eine Anleihe aus Plato und der übrigen Philosophie ist. Und das ward um so verhängnisvoller, als Clemens seiner ganzen Geistesrichtung nach von jenem griechischen — namentlich spätgriechischen — Gedanken beherrscht war, daß spekulative Erkenntnis die einzige völlig würdige Art und Weise sei, sich dem Göttlichen zu nähern, wie überhaupt die höchste Funktion des menschlichen Geistes. Darum ward es für die Theologie von größter Bedeutung, sowohl eine grübelnde Andacht als einen Gott zu schaffen, den der Grübler finden und fassen konnte. Dieser Gott aber ward nicht der Gott der Bibel und die höchste Frömmigkeit nicht Christentum, sondern Mystik.

Wenn daher Clemens seine eigentliche Aufgabe stellt, glaubt man bei

nahe einen gnostischen Lehrer oder Mysterienpriester zu hören. Schon, daß das Wort gnosis, „Erkenntnis", das Wort, dem das Johannesevangelium noch ausweicht, zum Grundwort des Systems, zur Bezeichnung der eigentlichen Philosophie geworden ist! „Gnosis ist mehr als Glaube", sagt Clemens; „Glauben ist nur ein gröberes Erkennen notdürftiger Wahrheiten, eingerichtet für Leute, die keine Zeit haben; ‚Erkenntnis' aber ist wissenschaftlicher Glaube." Das kann für unsere Ohren schlimm klingen, und zwar nicht nur, weil er Erkennen so hoch über Glauben stellt, sondern namentlich, weil er mit so geringem Verständnis für die Eigentümlichkeiten des Glaubenslebens den Glauben als ein geringeres Erkennen bestimmt. Und das ist nicht nur griechische Manier, das ist die Unvollkommenheit der altchristlichen Kirche überhaupt.

Aber welche Meinung soll man sich überhaupt vom ersten theologischen Professor des Christentums machen, wenn er sich nicht entbrechen kann, rundheraus sagen, daß, wenn der theologisch gebildete Christ (und den nennt er noch obendrein einen „Gnostiker") die Wahl hätte zwischen Gotteserkenntnis und ewiger Seligkeit, und wenn diese beiden Dinge, die so notwendig verbunden sein müssen, getrennt gedacht werden könnten, er ohne geringstes Zaudern die Erkenntnis Gottes wählen würde!

Auf so trockenem Boden und in so dünner Luft ward das Los des Christentums sein erstes wissenschaftliches Selbsterkennen auszugestalten; kein Wunder, daß dieses danach wurde. Was jedoch schlechtes Christentum ist, kann auf andere Weise gut sein, und niemand wird Clemens eine Hoheit und Reinheit und Begeisterung aberkennen können, die aus dem griechischen Enthusiasmus das Beste ins Christentum herübergenommen und dadurch dessen Andacht ein Element zugeführt hat, das es zu besitzen verdiente. Denn dieses höchste Gotteserkennen erhebt die Seele hoch über alles irdische Gelüsten und Begehren und erfüllt sie mit unverbrüchlicher Liebe zu Gott. Das ist platonische Höhe, aber es ist zugleich auch Mystik, denn Clemens schildert diese Liebe zu Gott als uninteressiert, als den Zustand seligen Gleichmutes, in dem die Mystik eben in ihrem Element ist.

Und schließlich ist es sowohl platonisch als mystisch, daß er Reinheit zum Weg der Erkenntnis macht: Es ist also nicht allein nur Sache des Denkens, sondern es ist eine moralische Frage, ob dieses Heiligtum der Gedanken betreten werden darf, ja nicht nur eine moralische, sondern auch eine christliche; denn endlich hier auf diesem Punkt erfahren wir, daß in seiner Rede auch Christentum steckt, weil er neben Reinheit auch Liebe zur Bedingung macht. Jedoch nur zur Bedingung für das Erkennen. Heutzutage würden wir, christlich gesprochen, umgekehrt sagen, daß wir der Erkenntnis nur dem Maße nach Platz geben, als sie der Liebe den Weg bereitet.

Und dementsprechend ist der Gottesbegriff natürlich mit all den be-

kannten heidnischen Bestimmungen über „unterschiedslose Einheit" und „Eigenschaftslosigkeit" und all der andern Öde und Leere ausgestattet, zu der man gelangt, indem man sich alles Irdische aus seinem Wesen fortdenkt, jener Öde und Leere, die zu dem erschöpften Gemüt des Grüblers gehört. Selbstverständlich ist Christus als Logos erklärt, und was bei Gott an Inhalt fehlt, das wird nun in diese Gottheit hineingelegt; sie wird zu Gottes eigentlichem Bewußtsein, dem Teil der Gottheit, durch welchen die Welt von Gott erfaßt wird, mit andern Worten: zu dem einzigen Teil Gottes, mit dem die Welt wirklich zu schaffen haben kann.

Seinen Zeitgenossen galt Clemens' Werk als Höhepunkt alles Christentums und aller christlichen Erkenntnis. Wieweit er jedoch von der wahren Höhe des Evangeliums herabgeglitten war, läßt sich bereits erkennen, wenn wir seine Theorien mit dem Johannesevangelium vergleichen. Von Christentum mit griechischen Ausdrücken gelangte man zu Hellenismus mit christlichen Ausdrücken, und selbst da Clemens' großer Dizipel Origenes das Christentum im System befestigt und vertieft, bleibt doch, wo er sich auf die Höhen der Spekulation emporschwingt, so viel Griechisches darin, daß die griechische Kirche ruhig daraufhin hat leben können.

Ausgeprägte Mystiker waren weder Origenes noch Clemens, jedenfalls war ihre Mystik nur ein Teil von vielem andern; aber den Apparat, dessen die Mystiker sich späterhin bedienen sollten, haben sie zusammengefügt, indem sie nämlich den Theorien der griechischen Mystik auf christlichem Grund und Boden Ansehen verschafften, so daß diejenigen Christen, die später der Praxis dieser Mystik anheimfielen, für ihr Gebaren eine höchste Berechtigung finden konnten und bald weitere Beiträge zur Fortentwicklung der Theorie zu liefern imstande waren.

Denn während diese Kirchenlehrer ihre Systeme aufbauten, existierte ja um sie herum Gemeindeleben und ein beginnendes mönchisches Leben. Und namentlich die Mönche traten da ein, wo der griechische Asketismus nicht mehr mitkonnte, und wetteiferten mit heidnischen Sektierern in den gleichen geistigen Kunststücken. Eigentlich bezweckten sie auch alle das gleiche, denn als Kindern des Griechentums, die sie ja sowohl als Heiden wie als Christen waren, galt es für sie alle, sich Brief und Siegel für Unsterblichkeit zu verschaffen, oder, genauer gesagt, Unsterblichkeit für ihre Natur zu gewinnen.

So weit hatten sich die Griechen von ihrem Anfang entfernt. Ihre alte Überzeugung über die unübersteigbaren Schranken, die den Sterblichen gesetzt sind, und der ausgesprochene Unterschied zwischen dem Menschen und denen, die sie eben „die Unsterblichen" nannten, hatte sich jetzt bei ihnen in das glühende Verlangen verwandelt, diese Kluft überbrückbar zu machen und diesen Unterschied aufzuheben.

Die Mysterien, der eifrig gesuchte Gottesdienst dieser schwärmerischen Zeit des Heidentums, versammelten die halbe Welt um sich auf das Versprechen hin, daß, wer die Weihen empfangen, der jenseitigen Seligkeit gewiß sei. Und dann die Mystik, die, in allen Tonarten dieselben Saiten spielend, durch ihren inwendigen Weg den Menschen nicht nur der Götter Los schenken, sondern ihre Menschennatur zu Gottesnatur erhöhen wollte!

Die landläufige christliche Mystik, wie man sie in der Wüste und in der Einsiedelei und bald auch in Mönchsgemeinschaften ausübte, strebte dies zu erreichen, indem sie Christus in sich aufnahm. Aus dem „nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir" des Galaterbriefes ward nun Ernst gemacht, oder besser: nun hatte man die Worte ihres Ernstes beraubt und etwas gänzlich Materielles daraus gemacht. „Christus muß in jedem von uns geistig geboren werden", versichert Methodius ums Jahr 300, und mit diesem „geistig" (noëtôs) meint er „durch Grübeln". Wer auf diese Weise Christus in sich aufnimmt, ist geboren als Christus, und sein ihm innewohnender Christus wiederholt dann alle seine Leiden in der Erinnerung. Das stimmt mit dem, was schon Origenes erklärt hatte, daß der aufgeklärte Christ nicht des Gekreuzigten bedürfe, weil nämlich der Vollkommene ihn und seine Kreuzigung in sich trage.

Und so wiederholt es sich durch alle Jahrhunderte der Kirche hindurch, solange wir uns auf griechischem und heutzutage auf russischem Grund und Boden befinden. „Die griechischen Mönche", sagt Harnack, „leben noch heute wie vor tausend Jahren, in stiller Beschaulichkeit und seliger Ignoranz. Arbeit wird nur gerade so viel geleistet, als zum Leben notwendig ist; aber noch immer ist dem gelehrten Mönch der ungelehrte ein stiller Vorwurf, der Naturscheue dem Naturfreudigen; noch immer muß dem arbeitenden Eremiten das Gewissen schlagen, wenn er den Bruder sieht, der nicht arbeitet, auch nicht denkt, auch nicht spricht, sondern in einsamer Beschauung und Selbstpeinigung erwartet, daß ihm endlich der selige Lichtglanz Gottes erscheine." (Mönchtum² S. 27.) Soll jedoch dieser Lichtglanz, der das höchste Ziel ist, seinem Inhalt nach beschrieben werden, haben wir bereits des Methodius Worte dafür, daß er in einer „Gleichheit mit Gott", homoiesis theo, besteht, die Worte eben, die von spätgriechischen Philosophen als Ausdruck für den höchsten Zustand gebraucht werden.

Durch diesen Hintergrund wird das Unverständliche verständlich, nämlich daß die griechische Kirche Jahrhunderte hindurch ihre beste Kraft in den Kampf über Christi Doppelnatur einsetzte, daß Gelehrtenforschung und lärmende Synoden, Hofintrigen und Aufläufe sich um dergleichen Absonderlichkeiten drehen konnten wie: inwieweit der Sohn derselben Natur sei wie der Vater oder der gleichen. Und so läßt sich verstehen, daß Athanasius mit seiner Behauptung, daß Christus in beider Worte vollster Bedeutung wahrer Gott und wahrer Mensch sei, siegen mußte. Eben das mußte Christus sein, soll der Mensch der Hoffnung leben können, durch ihn imstande zu sein, seine Natur zu verwandeln und zu erhöhen. Der Gottmensch bildet die große Bürgschaft, daß ein Begegnen und eine Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen wirklich stattfinden kann. Sobald eine der beiden Christinaturen verkürzt oder eingeschränkt wird, bedeutet das in gleichem Grade eine Verkürzung oder einen Verlust an der Seligkeit, an der vollkommenen Erlösung. Ja, so sehr ist Athanasius Grieche, daß er unter Erlösung vor allen Dingen Erlösung vom Tode und unter Seligkeit vor allem Unsterblichkeit und Gottwerdung des Menschen versteht.

Von den Mönchsasketen wurde daher seine Formel als Ausdruck dafür verstanden, daß die von ihnen geübte Christusmystik auch wirklich zum Ziele führe, daß man durch Christi Insichtragen auch wahr und wahrhaftig Gottesnatur in sich habe und es sich nicht nur um ein Nahesein handle. Sie verstanden unmittelbar die praktische Tragweite dieser kirchlichen Naturwissenschaft — denn das griechische Problem war ja beständig eine Art physischer Untersuchung —, und soweit der Einfluß der Mönche auf die griechische Dogmenbildung sich erstreckt hat, und das war recht weit, so weit haben sie des Athanasius Formel befestigt, erweitert und sie mit Versicherungen und Verdammungen, Erklärungen und Spekulationen belastet, bis sie zu dem unhandlichen Komplexe geworden ist, der noch das Erbe unserer Kirche aus jenen Zeiten ist.

Der Unterschied aber zwischen dem theologischen Leben des Ostens und des Westens ist der: Im Osten besteht alles Wachsen in Darzutun; nur im Westen kann sich Erneuerung vollziehen; dort fängt man nämlich von vorne an, dort fragt man, was hinter dem Überlieferten steht, und betrachtet das Alte, das man lehrt, in der Beleuchtung des Neuen, das man erlebt. Die griechische Kirche nennt sich mit Recht die orthodoxe, weil sie in ihrer Abgeschlossenheit keine andere Lehrbildung vermochte, als Überliefertes zusammenzuhalten und es in spekulative Gespinste einzuspinnen. Die einzige Quelle der Erneuerung, die ihr aus dem Leben zufließen konnte, war der kirchliche Gottesdienst; hier wurden beständig Sitten und Bräuche gehäuft: versteckte oder offenbare Reste aus der Heidenzeit, die nun unter dem Kirchendach Zuflucht suchten; hier wurde jedesmal, wenn ein griechischer oder slawischer Gott Aufnahme fand, die Schar der Heiligen vergrößert und vor allen Dingen: hier gedieh eine Mystik, die ihrem Wesen nach ebenso heidnisch war wie die Sitten und der Aberglaube des Volkes, und die den Segen der Kirche nötig hatte.

Das letzte Produkt, das die östliche Kirche erzeugte, ehe sie völlig in sich versank, wurde daher dieses turmhohe, griechische Lehrgebäude, worin alles, was späte Philosophie und alte Mystik, was Ritualismus und Mönchsgewohnheiten hatten zusammenspinnen können, in ein endloses System gebracht ist, und das man die Schriften des Dionysius Areopagita nennt. Auf dieses große Falsum aus dem sechsten Jahrhundert, das keinen ehrlichen Verfassernamen aufzuweisen hat und dessen ganze Philosophie aus dem späten und unbedeutenden Neuplatoniker Proklus herausgeschrieben ist, hat der östliche Katholizismus seine Kirchengebräuche aufgebaut. Griechisch, wie das System vom Scheitel bis zur Sohle war, hat es das griechische Heidentum, Mysterien nebst Pantheon und Philosophie in die Kirche eingeschmuggelt.

Auch bis in den Okzident drängte es sich vor und erregte allerorts Begeisterung. Kaiser Michael von Byzanz schickt das Buch an Ludwig den Frommen, und Karl der Kahle läßt es vom besten Kopfe seiner Zeit ins Lateinische übertragen. Die römisch-katholische Kirche war damals in allem Wesentlichen befestigt, und zwar nach anderen Prinzipien als diesen griechischen; kirchliche Spekulation jedoch war noch nicht in Fluß gekommen, und daher war es der beginnenden Scholastik gefundenes Fressen, einen so prachtvollen Entwurf zur Beschreibung der höchsten Regionen geliefert zu erhalten.

Denn es ist ein gar lustiges Buch, das seinen Leser ordentlich in Motion setzt, falls er nicht auf andere Weise sich Gelegenheit verschaffen kann, in der Welt herumzufahren und Höhen zu erklimmen. Er wird hier von der Erde und der Natur schweren Dingen aus, die Realitäten beständig als Ballast hinter sich werfend, eine Himmelsleiter hinauf zu immer höheren, leichteren, geistigeren Welten emporgeführt, von Pflanzen und Tieren zu Menschen, Priestern und Mönchen, über diese hinweg zu Heiligen und Dämonen, Engeln und Erzengeln, bis er sich droben der hohen Dreieinigkeit nähert und ganz zuletzt dem, das höher ist als diese: dem Gott, der über alle Dreiheit und Einheit erhaben ist. Ihm kann er nicht durch seine gewöhnliche, „gleichlaufende" Erkenntnis, die nur die Dinge dieser Welt zu erfassen vermag, nahen, auch nicht durch den „Schraubengang" der Seele, der durch gegliedertes Denken zu göttlichem Erkennen führen kann, sondern einzig und allein durch das „kreisförmige" Denken, wobei die Seele all ihre Kraft auf das Göttliche konzentriert und in dessen seligem Anschauen weilt.

Diese Psychologie, deren Ausdrücke gar nicht einmal so übel sind, schildert das mystische Organ und den mystischen Zustand so deutlich wie nur möglich: „Alles Denken und Empfinden gibt man auf, alles, was empfunden und gedacht werden kann, alles, was ist und nicht ist; und sinnenlos (agnostôs) steigt man empor zur Einheit, die da erhaben ist über alles

Sein und Erkennen. Da taucht man unter in das in Wahrheit mystische Dunkel der Bewußtlosigkeit, wo alle erkannten Unterschiede verschwinden, indem man alle Denkkraft außer Tätigkeit gesetzt hat; dort wird man eins mit dem vollkommen Unerkennbaren, und durch diese Einheit mit dem Unerkennbaren wird die Seele Gott gleich (theoeidês)."

Der Gott, den man in solchem Seelendunkel findet, ist natürlich selbst bestimmungslos, und um einen Geschmack von der Logik eines solchen Mystikers zu bekommen, der sich auf den Zinnen seiner Spekulation befindet, so höre man, was Dionysius über das Wesen Gottes zu sagen weiß. Er ist „das überseiende Sein", „eine Einheit über alle Einheit", „eine unerkennbare Vernunft", „ein unaussprechliches Wort". Nur alles verneinen, was da positiv ist, und alles vermeiden, was Sinn hat, so gelangt man zuletzt zur chemisch reinen Gottheit.

Hat nun die „verneinende Theologie" sich über die breite Mannigfaltigkeit der Dinge bis zur höchsten Ursache emporgehoben und lautlos zur mystischen Vereinigung mit dem Unaussprechlichen geführt, so steigt die „bejahende Theologie" von oben herab zur Mannigfaltigkeit hernieder; der Namenlose wird allnamig; er ist Sonne und Sterne, Feuer und Wasser und alles, was besteht.

Dieser göttlichen Natur entstammen alle Wesen. Wie sie selbst sich sofort zur Dreieinigkeit entfaltet, so strömt sie eine stets wachsende Mannigfaltigkeit aus, je mehr sie sich dem Irdischen nähert, und der Weg geht, wie er aufwärts ging, durch himmlische und irdische Hierarchien, durch Engelreiche, Bischofs- und Priestertum herab zu den Menschen und Tieren dieser Welt. Und so platonisch ist dieses System, daß wir Platos Lieblingsgedanken, daß alles, was gut und schön ist, nur so sei, weil es ein Teil der göttlichen Natur ist, darin wiederfinden.

Was Plato vom göttlichen Eros redet, von der Sehnsucht, einen Abglanz dieser Schönheit auffangen zu wollen, das war nun zum Auftakt einer Liebeshymne geworden, die durch den Neuplatonismus hindurchklingt, und die von einer Himmel und Erde verbindenden Liebeskette singt. Ebenso spricht der Areopagit von Erotenreihen, die als Zwischenträger der göttlichen Vorsehung von oben her auf die Menschen einwirken und wiederum als Sehnsucht und Hingebung zu Gott aufsteigen.

So ist alles eine schöne Harmonie, von mystischen Kräften getragen; und um die Harmonie nicht durch die plumpe Kehrseite des Lebens zu zerstören, so räumt man das Böse durch die neuplatonische Wendung aus dem Wege, die schon Philo beim Zipfel hatte, und die Proklus in voller Konsequenz entfaltete, nämlich: das Böse sei gar keine selbständige Macht, gar nicht etwas an sich, sondern einzig und allein ein Mangel, ein Nichtvorhandensein, ein Unterlassen bei den Menschen, ein Fehlen an Charakter und Leben, an Wille und Kraft, dem natürlich in gleichem

Maße, als man Leben und Kraft aus göttlichen Quellen schöpft, abgeholfen werden kann.

Mit anderen Worten: das heidnische Weltsystem hat innerhalb der Kirche der Christen auf der ganzen Linie gesiegt und ist kirchlich geheiligt und geweiht worden: Pantheismus, Trinität und Pantheon erfüllen die Himmel, so daß für den lieben himmlischen Vater des Evangeliums der Raum gar eng wird; die hohen Herrschaften der Hierarchie zertreten die evangelische Verbrüderung der Menschen; die große Rechnung zwischen Gut und Böse ist ausgelöscht, und das einzige Übel ist die menschliche Unzulänglichkeit, der Menschen Mangel an höherer Existenz, dem die Kirche ohne sonderliche Mühe durch Weihen und Sakramente abzuhelfen vermag. Und dieses Buch ward den karolingischen Herren mit dem Bescheid überbracht, daß es zur Richtschnur gegen alle Ketzerei diene; und dieses selbe Buch hat das ganze Mittelalter hindurch die Lehrer der Scholastik und die frommen Helden der Mystik begeistert!

Eines Luther wunderbarer Scharfblick gehörte dazu, den Betrug durchschauen zu können. Seine Geistesschärfe sowie sein breiter Humor zerreißen das Gewebe. „Es ist aber lauter Fabeln und Lügen", sagt er in seinen Tischreden, und redet er lateinisch und will höflicher sein, sagt er doch noch (De Capt. Babyl. 5, 103. Erl.): „Was Dionysius über die Engel auskramt in seiner ‚Himmlischen Hierarchie', einem Buch, das viele neugierige und abergläubische Köpfe hat schwitzen machen — mit welcher Autorität oder Begründung beweist er das? frage ich. Ob es nicht alles miteinander sein eigen Hirngespinst ist, das, wenn man frei heraus sprechen und urteilen soll, eher wie Traumgesichte aussieht?" „Und mit seiner ‚Mystischen Theologie', von der dumme Theologen so viel Wesens machen, gibt er auch groß Ärgernis. Es steckt mehr Platonismus als Christentum darin, und ich will keinem Frommen empfehlen, sich damit abzugeben!"

Das ist des Christentums Protest gegen das Heidentum in der Scholastik! Das ist des Reformators historischer Blick für die Quelle, auf welche diese kirchlichen Spekulationen zurückzuführen sind. In diesem protestierenden Luther besitzt die evangelische Theologie für ewig einen Bundesgenossen gegen des Protestantismus eigene Versuche, seine Sache mit einer theologischen Metaphysik zu verderben, deren Bestandteile, recht besehen, nur unbewußte Anleihen aus dem Heidentum sind. Und doch trug dieser Luther selbst Mystik in sich und war ein feinhöriger Schüler der Mystiker. Er verstand aber — und das ist der Kern der Sache — Heidentum von Christentum zu unterscheiden, und er fühlte diesen Unterschied tief, selbst in seinen eigenen mystischen Momenten.

7. Die Mystik der römischen Kirche.

Wenn Luther das Gedankengespinst des Areopagiten mit so leichter Hand beiseitefegen konnte, so hatte er das nicht nur seinem eigenen Scharfsinn zu verdanken, sondern dieses gefeierte System war in der westlichen Kirche in Wirklichkeit schon Jahrhunderte hindurch von eben den Männern, die es mit traditioneller Ehrfurcht auf den Hochsitz erhoben hatten, untergraben worden. Denn diese Männer gehörten der *römischen Kirche an*, und diese war eben auf dem Grund und Boden des Römerreiches aufgewachsen. Dies muß man sich klar vor Augen halten, wenn man verstehen will, warum die Kirche, als sie aus dem Osten nach dem Westen verpflanzt ward, neues Mark ansetzte. Der Erbgüter, die ihr vom Römerreiche zufielen, waren besonders drei, nämlich *Herrschergabe* und *Gemeingeist*, durch die der römische Staat entstanden war, sowie die strenge *Gesetzlichkeit*, auf die das Römerrecht sich aufbaute, und die noch in der christlichen Zeit sich großwuchs, und schließlich die persönliche *Moralität*, die der Stoizismus, die Philosophie des Römergeistes, zu seinem Ideal zu machen verstanden hatte, das von den meisten respektiert und von den Besten realisiert wurde. Auch manches andere glitt mit in die Kirche über, sowohl Priesterkleidung als Kultusgebräuche, Götterwesen und Aberglaube; der tiefe Unterschied jedoch zwischen griechischem und römischem Christentum war nicht durch dergleichen bedingt.

Diejenigen römischen Bürger, die Christen wurden, brachten ihren Römergeist mit, wie die griechischen Christen den Hellenismus mitgebracht hatten. Sie machten das Christentum zu einer *praktischen Angelegenheit*, wie die Griechen es zu einer theoretischen Betrachtung gemacht hatten; die philosophischen Dogmen treten vor einer moralischen, ja einer juridischen Ordnung des christlichen Lebens in den Hintergrund; die gelehrte feingesponnene Frage über die Dreieinigkeit und über die Christusnaturen wird für erledigt angesehen; es wird nun nach anderen Dingen, die dem Leben näher liegen, gefragt, nämlich: was ist meine Christenpflicht? was ist meine Schuld? welche Strafe habe ich verdient? wo kann ich Vergebung finden?

Nun erst ist das Christentum wieder geworden, was es in den Tagen der Apostel war: eine Frage für den Christen selbst nach seinem persönlichen Wert, seiner persönlichen Erlösung; nun erst wird wieder christlich über Sünde und Gnade gesprochen. Darum wird die Kirche hier nicht vorzugsweise zu einem Ort, wo man in Mysterien eingeweiht wird, und von wo man seine Unsterblichkeit beziehen kann; sondern zu einem Ort, wo das Gesetz verkündet wird und Vergebung zu holen ist; und die Kirche wird, mehr als die Griechen sie je zu machen verstanden, eine wirkliche

Gemeinschaft, die sich der einzelnen Seele annimmt, ihr Bescheid gibt, ihr Zucht und Lohn angedeihen läßt und sie nur durch sich allein zur Erlösung führt.

Buße und Besserung des Menschen ist die erste Aufgabe, die die Römerkirche sich stellt; die Erziehung ihrer Mitglieder läßt sie sich angelegen sein und macht ihre Priester durch Seelenzucht zu anderen Männern als die träumenden Mönche des Ostens waren. Aber den andern Priestern fiel auch noch eine andere Aufgabe zu; denn Gottes unmittelbare Gnade ist nicht gleich Antwort auf des Menschen Buße. Nein, Gnade ist nur durch sichtbarliche „Gnadenmittel" zu erhalten, und diese werden durch Priesterhände ausgeteilt. Darum wird diese Kirche zu einem Ort der Sakramente, und je mehr sie Kirche wurde, desto größere Macht erhielt das Sakramentale.

Als äußeres Erlösungsinstitut ward die Römerkirche von den Päpsten Leo und Gregor eingerichtet; ihr inneres Leben schuf Augustin. Während jene durch mannigfaltige Bestimmungen bezüglich des Gottesdienstes und der Kirchenordnung das Gesetz der Gemeinschaft ausformten, hatte er bereits durch mächtige innere Erlebnisse das Gesetz des Herzens für das Leben gefunden, das in diesem großen Gebäude gelebt werden sollte. Während jene sich über mancherlei Dinge Mühe und Not machten, fragt er nur nach dem einen, das not tut. „Gott und meine Seele ist das, was ich verstehen will. Nichts anderes? Nein, nichts anderes." Blickt er in seine Seele, so sieht er Sünde, blickt er auf Gott, so sieht er Gnade. Und diese beiden Worte erhielten durch ihn die alte Bedeutung, die sie bei Paulus gehabt, die sie jedoch durch die vielen theoretischen Erwägungen der griechischen Kirche verloren hatten.

Denn beide, sowohl Paulus wie Augustin, waren Männer, die gelebt und gelitten, gesündigt und getrauert hatten, ehe sie Hilfe und Frieden fanden. Sie sprechen aus ihres Lebens eigensten Erfahrungen heraus; sie wissen, wo es fehlt, und was der Mensch nötig hat. Die Gnade, die Augustin verkündigt, ist darum vor allem andern die Gnade der Vergebung (gratia remissionis). Indessen bleibt ein Christ nicht dabei stehen, daß ihm seine Sünden vergeben sind. Glauben ist ihm etwas Positives, ein Leben in Gott, und eben wo Augustin das schildert — und das geschieht meist in den persönlichen Bekenntnissen —, ergießt sich eine Romantik und ein Enthusiasmus über seine Sprache, die dieser tiefen, rein persönlichen Quelle entströmen. Er spricht von einem Herzen, das unruhvoll ist, bis es Ruhe in Gott findet; er spricht von einer „Begeisterung der Liebe", die die Seele zu Gott erhebt. In dieser inspiratio caritatis findet er des Glaubens eigentliches Leben und höchste Betätigung; sie ist alles, was der Mensch braucht; wo diese inspirierende Liebe das Herz beherrscht,

da ist der Mensch gläubig, da ist er gerecht und ist erlöst; er bedarf keiner äußeren Stütze mehr, und die Gnade, mit der Gott seinem Herzensdrang nun entgegenkommt, ist nicht mehr nur die Gnade der Vergebung, sondern die Gnadengabe der Begeisterung (gratia inspirationis).

Mit dieser neuen Bestimmung des Glaubens ist eine neue Mystik geschaffen, nicht die der Betrachtung, sondern die der Liebe; das Verhältnis zu Gott ist auf einmal praktisch und innerlich geworden, ja es ist umgesetzt worden in die „Leidenschaft der Innigkeit", wie Sören Kirkegaard es nennt. Das Absolute ist in das Verhältnis zu Gott gelegt: „festgewurzelt in Liebe" muß man sein, wenn man sich ein Christ nennen will, in caritate radicatus. Man muß ganz und gar Gottes sein, wenn man Erlösung will, sich in ihn, den Einen, von dem aller Welt Mannigfaltigkeit ausgeströmt ist, zurückfinden. Nicht Gott lieben und dann alle Dinge lieben, sondern Gott lieben und die Dinge der Welt nur gelten lassen, insofern Gott sich in ihnen spiegelt. Denn er ist das einzig Wirkliche, das einzig Wahre, das einzig wirklich Existierende. Darum, willst du leben und bestehen, so mußt du seiner teilhaftig sein, ihm anhängen und seiner sich erfreuen; er ist sozusagen ein Kapital, von dem wir zehren müssen, wenn wir das Leben erhalten wollen.

Dieses rechte Genießen Gottes (fruitio Dei), worin das wahre und ewige Leben besteht, ist uns jedoch nur in einzelnen seligen Augenblicken, wenn wir ganz in Gott entrückt sind, beschieden. Dann ist für ein Weilchen das Verlangen, das wir von Natur aus nach Gott tragen, der Hunger nach wirklichem Leben, der sonst unser Herz unruhig macht, gestillt. Dann empfinden wir auch in Fülle, daß Gnade eine Begeisterung ist, ein Erfülltsein von der Liebe Gottes, das kein Mensch sich selbst zu geben vermag, und daß Sünde nur ein Nichtvorhandensein von Gottes Nähe, Gottes Leben und Gottes Wirklichkeit ist.

Von den inneren Erlebnissen, die Augustin dieses Verhältnis zu Gott lehrten, erzählt er in seinen „Bekenntnissen", der berühmtesten Selbstbiographie und ersten psychologischen Selbstschilderung in der Literatur des Altertums. Und diese Erlebnisse bestanden nicht nur in seiner Jugend verzweifelten Seelenkämpfen oder in dem Weinen und Lächeln seiner Bekehrungsstunde, das so manchem Christen zum Vorbild und so manchem Mystiker zum Ruf geworden ist — auch über mystische Verzückung und hoch sich emporschwingenden Seelenflug berichtet er in seiner Erzählung über die letzten Tage, die er mit seiner Mutter zubrachte.

Eines abends, als seine Mutter und er nach einer langen mühseligen Reise in Ostia angekommen waren, standen sie allein miteinander an ein Fenster gelehnt und blickten hinaus über Gärten und Fluß. „Alleine also, verloren wir uns in gar süße Unterhaltung, und absehend von der Vergangenheit, blickten wir nur auf das, was vor uns liegt, und befragten

uns in Gegenwart der Wahrheit, die du bist, wie wohl das ewige Leben der Heiligen sein würde, das kein Auge gesehn, kein Ohr gehört hat, und das in keines Menschen Herz gedrungen ist. Aber dürstend öffneten wir den Mund unseres Herzens nach den Wassern deines Quells, des Lebensquells, der bei dir ist, auf daß wir, nach unserm Vermögen damit geletzt, einem so erhabenen Gegenstand nur irgendwie nachsinnen könnten.

„Und als unsere Unterredung zu dem Resultate gelangt war, daß jede noch so große Sinnenlust, die bei allem Glanze doch eine körperliche bleibt, uns vor der Leiblichkeit jenes Lebens keiner Erwähnung, geschweige denn einer Vergleichung würdig schien: da erhoben wir uns mit noch heißerer Sehnsucht zu ihm und durchgingen stufenweise die ganze Führerwelt mitsamt dem Himmel selbst, von wo Sonne, Mond und Sterne über die Erde herableuchten, und weiter stiegen wir im Innern auf, deine Werke bedenkend, besprechend und bewundernd, und kamen auf innere Seelen, und auch über die gingen wir hinaus, so daß wir zur Region unversieglicher Fülle uns erhoben, wo du Israel weidest ewiglich auf der Weide der Wahrheit, und wo das Leben die Weisheit ist, wovon alles Sein herkommt, der gegenwärtigen Dinge wie derer, die da waren und sein werden. —

„Wir sprachen also: Wenn in jemandem der Sturm des Fleisches schwiege, wenn schwiegen die Vorstellungen von Land, Wasser, Luft, wenn das Himmelsgewölbe schwiege, wenn die Seele selbst in sich schwiege und ihrer selbst vergessend sich über sich erhöbe; wenn die Träume und und Einbildungen der Einbildungskraft schwiegen, wenn überhaupt jegliche Zunge und jegliches Zeichen und alles, was entsteht und vergeht, in jemandem schwiege .... und wenn danach der Schöpfer redete, nicht durch sie, sondern durch sich selbst, so daß wir sein Wort nicht von eines Menschen Zunge, nicht aus dem Munde eines Engels, nicht im Donner einer Wolke, noch aus rätselhaftem Gleichnisse vernähmen, sondern ihn, den wir in diesen Dingen lieben, ihn selbst ohne sie vernähmen, gleichwie wir uns jetzt erhoben haben und in reißendem Gedankenfluge bis an die ewige Weisheit hinangelangt sind, die über alles bleibt; wenn dann endlich dieser Zustand dauerte und die anderen Vorstellungen ganz ungleicher Art zurückgedrängt wären und nur diese eine den Schauenden fortrisse, verschlänge und in die inneren Freuden versenkte, so daß dieses alles derart ein ewiges Leben wäre, wie der Augenblick geistigen Schauens gewesen, dem wir nachseufzten: Wäre dies nicht der Zeitpunkt, wo es heißt: Geh ein in die Freude deines Herrn?"

Alles dies sollte ja eigentlich Christentum sein; denn einer der größten Lehrmeister der altchristlichen Kirche redet auf einem Höhepunkt seines Lebens. Und doch findet sich da, trotz aller Bibelworte, die er unausgesetzt einfließen läßt, kaum ein einziges von den Gedankenbildern, in denen er sich bewegt, das ohne das Bindeglied des Platonismus gebildet sein könnte: Stufenweise bewegen sich die beiden frommen Seelen aufwärts durch die Regionen der Schöpfung, bis sie die Stätte erreichen, wo die Seelen daheim sind; aufwärts, wo sie die ewige Weisheit, den in Wahrheit Seienden berühren; sie empfinden hier mit erloschenen Sinnen einen Genuß, der alle sinnliche Freude unendlich übertrifft, und sie ahnen jenes selige Schauen, das ihnen einst, wenn alles schweigt und er allein redet, beschieden sein wird.

Fehlte dieses letzte Glied, so könnte man wahrhaftig vermeinen, dieses Resümee beschriebe die Ekstase eines Neuplatonikers. Wie wäre es auch anders möglich? Augustins spekulative Lehre von Gott fiel in allem Wesentlichen mit der der Neuplatoniker zusammen. Er gibt selbst zu, „daß diese sehr wohl einsahen, wohin es gehen sollte, nur sahen sie nicht, auf welchem Wege". Denn der Weg ist Christus. Will Augustin nun darlegen, was er in seiner mystischen Vision erlebt, so muß er sozusagen griechisch reden. Und niemand nimmt Anstoß daran; denn in diesem großen Christen sind platonische Gedanken und christlicher Glaube und christliches Gemüt in schönster Harmonie ineinander übergegangen. Ein Geist wie Augustin konnte wohl Anleihen machen, aber er verstand den fremden Stoffen Nahrung zu entnehmen. Ein Mißverständnis, dessen sich der Protestantismus oft schuldig gemacht hat, ist, zu glauben, daß das Christentum seine Reinheit bewahre, indem es die Gedanken seiner Zeit nicht in sich aufnähme; nein, es bewahrt seine Reinheit, indem es diese mit seiner Kraft durchdringt. Was jedoch Augustin hierunter verstand, verstanden die Kirchenlehrer, die ihm zu folgen vermeinten, nicht auf gleiche Weise wie er, und die Mystik, mit der die kirchliche Theologie ihre Systeme krönte, wurde in den folgenden sechs oder sieben Jahrhunderten weit mehr ein Ausbauen des Alten, das Augustin mit herübernahm, als ein Eindringen in das Neue, das er geschaffen hatte. Mit Fallgeschwindigkeit glitt man in griechische Systeme zurück, und sogar eine so mächtige Intelligenz wie Johannes Scotus Erigena vermochte in Wirklichkeit nichts anderes, als Dionysius Areopagita zu reproduzieren.

Interesse und Schöpferkraft der ältesten römischen Kirche lagen jedoch gar nicht auf diesem spekulativen Gebiet. Das mystische Erkennen Gottes war wohl ein ehrenvolles Vorrecht der Geistlichen, aber kein Machtmittel in ihrer Hand; eine andere Mystik reichte ihnen dieses dar; darum setzten sie in diese ihre Hauptkraft ein und entfalteten sie zu höchster Vollkommenheit: das war die *sakramentale Mystik.*

Der katholischen Priesterschaft, die sich gern mit Hirten vergleicht, ergeht es wie ihren Kollegen, den Schäfern auf dem Felde: sie glauben die

Leiter der Herde zu sein; die Schafe aber wissen es besser, und der Hirt mit Hirtenstab und Zuruf muß sich schließlich auf den Weideplatz bequemen, den die Herde gewählt, und noch dazu auf Wegen, die die Herde sich selbst ausgetreten hat. So hoch auch Augustin mit seinem vergeistigten und persönlichen Christentum über Gregor dem Großen mit seinen Messen und seinen Heiligen, seinem Fegefeuer und seiner Buße und seinen Sakramenten steht, so wurde doch Gregor „der Hirte", derjenige, der tatsächlich dazu kam, den Inhalt der Kirche zu bestimmen. Er hatte nämlich die Schafe auf seiner Seite, und das zwar, weil er wußte, wo sie weiden wollten. Liebe Gewohnheiten des römischen Heidentums fanden durch ihn Einschlupf in die Kirche, und mit all der Lehrweisheit, Gescheitheit und Philosophie, die nach ihm von den Kirchenvätern aufgeboten wurde, um die Theologie zu einer Region für Virtuosen des Denkens zu machen, wurde doch der dickfellige Laienwille mit seinem Aberglauben, seiner Sinnlichkeit, seinen Forderungen an das Materielle und Mirakulöse dasjenige, das den scholastischen Meistern ihre Aufgaben stellte und ihnen den Stoff darreichte, aus dem sie zu bauen hatten. „Die Formeln waren noch beständig Augustins, die Methode aber ward mehr und mehr die Gregors."

Dadurch läßt sich verstehen, daß die Sakramente die Lieblingskinder der Scholastik wurden, und daß alle Schöpferkraft des Denkens daran gesetzt ward, deren Bedeutung zu erklären, obgleich man meinen sollte, daß Augustin den Menschen andere Dinge zu denken aufgegeben hätte. Aber die Sakramente waren für die Männer der Kirche des Mittelalters nicht nur einzelne heilige Handlungen und Stoffe, nein, die Sakramente waren ein Reich für sich, ein Glied im Zusammenhang des Universums, und über ebendieses Reich war die Kirche zur Herrscherin gesetzt.

Aber diese Anschauung gründet sich auf Mystik, ja noch mehr, sie hat ihre Wurzel in derjenigen Weltanschauung, die die Kirche vor alten Zeiten bei Plato entliehen hatte, die nun jedoch freilich so oft getauft und geweiht worden war, daß ein scharfes Auge dazu gehörte, ihrer heidnischen Abstammung gewahr zu werden. Universalia sunt realia nannte man es auf Latein, „das Allgemeine ist das Wirkliche" — „Idee ist Wahrheit" hieß es, als derselbe Gedankengang durch Hegel und seine Leute erneuert wurde. Worte und Begriffe, die ja für uns nur Symbole der Dinge sind, etwas, was unser Denken geschaffen hat, um den Inhalt der Welt zu erfassen und auszudrücken, waren für jene Leute der Ursprung der Dinge, die höchste Wirklichkeit, aus der sie hervorgegangen waren, das eigentlich Reale; und das, was wir heutzutage Realitäten nennen, war ihnen nur diejenige reale Erscheinung, in der sie sichtbar wurden. Diese Begriffe und Ideen sind — für die Kirche wie für Plato

das Solide, wodurch die Dinge der Welt erst ihre Gültigkeit und die ganze Welt erst ihr Bürgerrecht im Himmel erlangen. Darum sind die Wahrheiten des Glaubens nicht etwas, das die Christen zufälligerweise glauben, nein, man räsonierte vielmehr so: Alle glauben, also ist der Glaube etwas Allgemeingültiges und also eine Wirklichkeit, eine unbestreitbare Wahrheit. Die Kirche, in der wir auf Erden leben, ist nur ein Abglanz jenes himmlischen Jerusalem, wo die Herrlichkeit wohnt und der Gnadenquell strömt; und daß die Kirche katholisch, d. h. „allgemein" — „gemein" ist, dient ebendieser Logik noch zur Garantie, daß sie die wahre Kirche sei; sie ist real, weil sie universal ist. Und unentbehrlich ist die Kirche, weil sie zwischen beiden Welten, aus denen das Universum zusammengesetzt ist, nämlich zwischen dem Reich der Gnade droben und dem Reich der Natur hienieden, das notwendige Bindeglied ausmacht.

Von der Natur verstand man so viel, wie Aristoteles davon verstanden hatte. Man fügte des griechischen Denkers „Physik" in das platonisch-kirchliche System hinein, weil er die Natur als ein harmonisches Ganzes darstellte, das, von zielbewußter Kraft, die von einer höchsten Ursache zeugt und einen höheren Zweck verrät, getragen wird; darum erhielt die aristotelische Natur einen Platz in dem großen Gebäude, das mit seinen Zinnen in den Himmel ragte, und ward zu einer Stufenleiter, die Schritt für Schritt emporführt in das Reich der Gnade: aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare, aus dem Vergänglichen ins Unvergängliche.

Was die Welt der Ideen für Plato gewesen war, das ward für die Scholastik das Reich der Gnade. Die Gnade, das will sagen die göttliche Lebenskraft, das ewige Leben, die Kraft der Unsterblichkeit und Erlösung, das ist die tragende Kraft in der Welt; sie ist die himmlische Voraussetzung für wirkliches Leben; nur wo die Natur sich der Gnade öffnet, wird ihr mehr als vergängliches Leben.

Mit seinem Fleisch und Blute gehört der Mensch dem Reiche der Natur an; will er den Tod überwinden und sogar im Leben das Vergängliche, in das er hineingeboren ward, besiegen, so muß er in der Gnade Zuflucht suchen, d. h. in der Kirche, denn nur sie ist im Besitz der Gnadenmittel. Sie taufet mit Wasser und salbet mit Öl, sie reichet das Salz und zündet das Licht an, sie weihet das Brot und schenket sich Wein ein; sie segnet den Menschen und gibt Buße für Fehle; sie treibt den Teufel aus unserm Fleisch und erhebt die Ehe aus den niedern Banden der Natur; sogar zur letzten Reise salbt sie des Gläubigen Füße, auf daß er seine wahre Heimat finde. In diesen Sakramenten mit ihrem handgreiflichen Stoff und ihrem priesterlichen Segen begegnen sich das Reich der Natur und das Reich der Gnade; sie vergeistigen die Natur und materialisieren die Himmelskraft. Das ist diejenige unio mystica, die das Volk

braucht, denn das ist ein Mysterium, das zu etwas hinführt, nämlich zur Seligkeit, und zwar für jedweden, der Zutritt erhalten hat. Und je mehr die Kirche zur Kirche ward, desto mehr lernte sie das Machtmittel, das der Laienerlösungsdrang ihr in die Hand gegeben, zu schätzen; kraft der Sakramente gebietet sie über Leben und Tod; sie hat das Monopol auf den Quell des Lebens: „außerhalb der Kirche keine Hoffnung auf Erlösung“.

Namentlich kreisen die Gedanken um das Sakrament des Abendmahles; die großen Lehrzwistigkeiten der Karolingerzeit behandeln seine Bedeutung hin und her, und den Sieg trägt derjenige davon, der der Mystik am weitesten entgegenkommt, ja das Heilige zu handgreiflicher Magie macht. Unter den geistigen Formen des Augustinismus wird sie eingeschmuggelt. Z. B. in *Paschasius Radbertus*' berühmter Abendmahlsschrift (von 831). Erst heißt es da ganz gefällig: „Das Sakrament ist die geistige Speise des Glaubens, Christi Fleisch genießen heißt in Christus sein und bleiben. Der Glaube gilt dem Unsichtbaren, darum muß das Auge vom Sichtbaren wegschauen und nur das Himmlische, das dahinter sich birgt, betrachten.“ Jedoch, unter diesen vorsichtigen Aussprüchen rührt sich nicht so wenig altes griechisches Heidentum — und diesmal ist es nicht nur der areopagitische Dionys, sondern der thrakische, der dahinter steckt; „nicht nur die Seele, auch der Leib nährt sich vom Sakramente, auch unser Fleisch wird dadurch zur Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit bereitet.“ Diesen Gedanken liebten die Griechen, weil Unsterblichkeit das Ziel ihres Christentums war, und das Abendmahl ward ihnen zu einer fortlaufenden Inkarnation, einer Wiederholung von Christi Menschwerdung, und diese war ihr ein und alles, denn sie war ihnen die sichere Bürgschaft dafür, daß das Göttliche Fleisch werden kann, und darum kann es auch mich und dich vergöttlichen. Genieße ich nun diesen Leib Christi, so wird er in mir inkarniert, und ich habe durch mystische Vereinigung göttliche Natur erhalten, besitze nun Unsterblichkeitskraft in meinem eigenen Fleisch und Blut. Nun waren die griechischen Vorstellungen über diesen „Leib Christi“ freilich ganz gewiß recht geistiger oder doch jedenfalls recht schwebender Natur; die Kirchenväter des Abendlandes jedoch waren Menschen, die deutlich zu sein wünschten und die sich an Realitäten halten wollten, darum sehen wir Paschasius Radbertus, dessen Abendmahlslehre die orthodoxe ward, mit unbestreitbarer Bestimmtheit darlegen, daß Christi Leib, wie er im Abendmahle genossen wurde, der von Maria geborene sei, und daß während des Segnens der Hostie eine *Verwandlung* geschähe, durch welche das Brot zu diesem Leibe werde; nur daß die Teile des Brotes, die wir mit unsern Sinnen wahrnehmen, unverwandelt blieben.

Dergleichen konnte im Mittelalter gesagt werden, und zwar von seinen

besten Söhnen, weil sie wirklich Vorstellungen damit verbanden. Die platonische Logik stand dahinter und sagte: der Dinge Wesen und Wirklichkeit kommt von oben; das Unsichtbare ist das Reale, das, was du siehst, ist das Unwesentliche. Darum kann in dem, was deine Sinne wahrnehmen, himmlische Realität vorhanden sein, die für eine flüchtige Weile dieses sichtbaren Dinges Eigenschaften anzunehmen imstande ist; der göttliche Leib und das göttliche Blut kann sich darstellen in der Form von Brot und Wein.

Es ist daher natürlich und notwendig, daß erst diese Logik gestürzt werden mußte, ehe die sakramentale Mystik überhaupt umgeworfen werden konnte. Diese Veränderung in der Philosophie ward innerhalb der Scholastik selbst vollbracht, und die *Nominalisten*, wie sich die Anhänger dieser neuen Schule nannten, und die über Namen, Ideen und Begriffe ungefähr so dachten, wie wir es jetzt tun, haben in gleichem Maße zur Vorbereitung der Reformation beigetragen wie irgendein Savonarola oder Hus. Luther war erklärter Schüler des Nominalisten Okkam, und indem er sich für seine Person von der platonischen Philosophie lossagte, hatte er die Voraussetzung gewonnen, die materielle Mystik auch aus dem Sakramente zu entfernen. In seinen ersten Schriften trat auch der Gedanke von Christi leiblicher Gegenwart beim Abendmahl stark in den Hintergrund. Das *Wort* des Sakramentes schafft das Sakrament; hier ist der Herr mit dem ganzen Evangelium: „Die Sündenvergebung Leben und Seligkeit“, gegenwärtig. Wären nun von der äußersten Linken der Reformation nicht noch radikalere Ansichten vorgebracht worden, in denen Luther den aufrührerischen Geist der Wiedertäufer witterte, so hätte er sich gewiß wohl auch weiter an diese seine ursprüngliche Auffassung gehalten. Aber Karlstadts zuweit gehende Abendmahlsschrift reizte Luther, und von da an erfüllte ihn jedwede symbolische Deutung (auch Zwinglis weit vorsichtigere) mit Mißtrauen. Mehr und mehr betont er, in eifernden Trotzen auf den Buchstaben der Bibel, Christi *leibliche* Gegenwart beim Abendmahl, und manchmal kann es aussehen, als ob seine Auffassung nur eine Abschattierung der katholischen sei.

Die Mystik der sichtbaren Wunder und Zeichen lief in Heidentum aus und blieb heidnisch, soweit die katholische Kirche reicht; jedoch wuchs in ebendieser Kirche auch gleichzeitig etwas empor, das wirklich christliche Mystik ist, ein Gemütsleben, das in Christus gelebt ward, und in dem Christus lebendig wurde.

Auch dieses hatte seine Wurzel in Augustin. Denn seine Mystik war nicht nur das Schwärmen in Gott, das über die Sterne hinausgeht, sein Sehnen war, daß Christus lebendig sein sollte in ihm. Mit Augustin aber geschah das Große und das Neue, das die Kirchenväter des Ostens nur

wenig oder gar nicht kannten, nämlich daß dieses Leben in Christus zu etwas Persönlichem ward. Die griechischen Mönche wie die griechischen Theologen sahen in Christus zuerst und zuletzt die trinitarische Figur, über deren Platz in der Gottheit sich wohl streiten ließ, der sie jedoch vor allen Dingen, ja viele von ihnen ausschließlich, Platz in der Gottheit einräumten. Vor ihrem spekulativen Eifer verschwand das Historische der Sache. Was heutzutage der Christ für seinen Erlöser empfindet: persönliche Ergriffenheit und Dankbarkeit sowie das Gewicht, das man darauf legt, Jesu Lebenswandel vor Augen zu haben, davon war damals nicht viel die Rede, wenn er nur Gott genug war, um Göttlichkeit verleihen zu können, und Mensch genug, um die Menschen durch ihn daran teilnehmen zu lassen.

Für Augustin war das Begegnen der Seele mit ihrem Gott eine einfachere Sache; ihm war es ja eine Gemeinschaft in der Begeisterung der Liebe, und die griechische Christusmystik mußte daher bei ihm von selbst in Wegfall kommen. Keineswegs aber kam Christus selbst dadurch in Wegfall; nur betrachtete Augustin ihn mit anderen Augen und fühlte etwas anderes für ihn als jenen egoistischen Hunger nach göttlichem Leben. Er sah in Jesu Leben das Menschliche und fühlte, daß ebendies für die Menschen Wert habe, zu allermeist, weil Gott selbst sich darin erniedrigt habe. „Ich glaube, daß Gott für uns Mensch geworden ist, um uns ein Exempel an Demut zu sein und uns Gottes Liebe zu zeigen; und ebendas hilft uns glauben und in unserem Herzen unverbrüchlich festhalten, daß die Selbsterniedrigung, in welcher Gott sich vom Weibe gebären und durch so große Verschmähungen zum Tode durch Menschen führen ließ, das beste Heilkraut für unseren aufgeblasenen Hochmut ist“ .... „Gekreuzigt ward er: nun steht es bei dir, seine Armut auf dich zu nehmen; fern von dir lebte er: in der Armut kommt er dir nahe.“

Durch solche Worte, die Augustin, wenn er redet, nicht aus theologischer Beweisführung, sondern aus seines Herzens Fülle entströmen, kommt ein Christusbild und eine Christusauffassung zustande, wie sie der Glaube des Apostels Paulus aufweist, wie sie aber in den dazwischenliegenden Jahrhunderten mit ihrem „apostolischen“ Christentum verlorengegangen waren. Wenn Paulus seine Ermahnungen in die Worte zusammenfaßte: „Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war“, so weist er damit eben auf Christi Selbsterniedrigung aus der Hoheit, auf seine Knechtsgestalt und auf seinen Gehorsam bis in den Tod, hin, um zu zeigen, wes Sinnes Christus war — dasselbe tut Augustin. Das Christliche bestimmte er faktisch als etwas Moralisches, als diejenige Gemütsbeschaffenheit, die nur ein Christ erreichen kann.

Und was ist es für eine Gesinnung, die den Christen vom Heiden unterscheidet? Daß er an das glaubt, was Paulus gelebt und verkündigt hat:

daß Kraft sich vervollkommene durch Schwäche, daß das, was die Welt geringschätzt, bei Gott groß sei, daß Erniedrigung, Schmähung und Leiden Bedingung des Preises seien, und man nichts gewinnen kann, ehe man nicht gelernt hat, weltliche Größe, Kraft und Pracht zu verachten. Das ist Christentum, denn so war Christus, und dies hat die Kirche, selbst in ihrer armseligsten und verwildertsten Zeit, niemals gänzlich vergessen.

Mit anderen Worten: es ist historisches Christentum, das nun der Christusgestalt zugrunde liegt; die Christus innewohnende göttliche Kraft liest man nun aus seinem Leben und seinen Leiden heraus. Mit dieser einfachen Betrachtungsweise ist jedoch keineswegs alles ausgedrückt, was Augustin über Christus sagt (denn viel aus der Kirche Ererbtes nahm er, ohne es anzufechten, mit in seine Auffassung hinein), und noch weniger alles das, was die Kirche in der Augustin unmittelbar folgenden Zeit über Christus dachte; denn sie schuf ihre Christusgestalt nicht nach dem Neuen, das Augustin gelehrt hatte. Aber ausgesprochen war das Wort, und das Wort harrete der rechten Stunde.

Sie kam mit den Kreuzzügen, und sie kam mit dem Apostel der Zeit der Kreuzzüge, mit Bernhard von Clairvaux. Dieses romantisch-abenteuerliche In-die-Welt-hinaus, dieser Kulturkampf mit den Sarazenen, dieses schicksalschwere Ineinandergreifen kluniazensischer Kirchenideale und byzantinischer Ränkepolitik gehörten dazu, bevor die christliche Laienwelt richtig begreifen und lernen konnte, wer Christus eigentlich gewesen; man mußte das Land, wo Christus gewandelt, selbst betreten, mußte für Jerusalem kämpfen und bluten, an Jesu Grabe knieen, seines Kreuzesgangs Fußtapfen treten, ehe man im Ernst wirklich verstehen und begreifen konnte, was es heißt: Christus hat gelebt, und was es heißt: Christus ist gestorben.

Erst durch diese mächtigen, handgreiflichen Erlebnisse wurde Christus für seine Kirchengemeinde eine historische Tatsache: zu der Christusgestalt menschlichen Lebens und Leidens, die Augustin nur undeutlich gezeichnet hatte, die nur wenigen zum Verständnis gekommen war, die nun Farbe erhielt und das Eigentum aller ward. Was man nicht mit eigenen Augen sah, das bekam man durch Bernhard von Clairvaux zu wissen. Durch ihn wurde Christi Leiden das, was nun ein jeglicher von ihm wußte und verstand; Armut und Leiden sah man in seinem Erdenleben, und durch seine Armut und seine Leiden ward man von seiner Göttlichkeit überzeugt. Hierdurch jedoch schuf Bernhard eine Christusmystik, wie Augustin sie nur ganz flüchtig geahnt haben mag, und die nun zum Fundament aller abendländischen Frömmigkeit durch die ganze römische Kirche hindurch wurde: Willst du teilhaben an Christus, so mußt du teilhaben an seinem Leiden. Denn aus Leiden besteht sein Wesen; kannst du sein Leiden anziehen, so hast du sein Wesen errungen, so hast du

Christus angezogen. Das war das praktische, persönliche Verständnis des „Christus lebet in mir“, was die Mystik der griechischen Kirche zu einem Gegenstand der Spekulation gemacht hatte. Bei beiden ward Mystik daraus, beide setzten den Gedanken in Entsagung, in Askese, in Ekstase um. Und doch waren beide so weit voneinander entfernt wie der Osten vom Westen, und das zwar eben in diesem Punkt, wo sie sich in demselben Worte begegnen: der griechische Mönch entäußert sich seiner Persönlichkeit, um die göttliche Kraft des Gottmenschen in sich aufnehmen zu können, fast als ob er sich mit einer Naturkraft erfüllen lassen wolle: der Mystiker des Abendlandes dagegen will eins sein mit Christus, weil er eins sein will mit Christi Menschenleben, und er will ihm in seine Erniedrigung nachfolgen, und das zwar nicht, um sich seiner eigenen Persönlichkeit zu entäußern, sondern vielmehr, um diese auf Grundlage einer neuen Moralität zu befestigen und zu erhöhen. Das ist aktive, ethische Christusmystik gegen passive, physische. Aktiv, obschon in Leideform, ja in der höchsten Aktivität des Leidens; denn das ganze Leiden Christi durchzuleiden erstrebte man, und man tat sich nicht genug, ehe man nicht sein Fleisch gekreuzigt hatte, um dereinst mit ihm erhöht zu werden.

Die Erhöhung aber läßt sich schon hier gewinnen. Wer ihm in seiner Armut nachgefolgt ist, wer müde ist von Bußübungen und Taten, dem ist bereits auf Erden ein herrliches Weilen bereitet in jener seligenliebeglühenden Vereinigung, die der Heiland dem zugesteht, der mit ihm ausgeharret bis zuletzt. Der Bußfertige darf Jesu Füße, der Ateneifrige seine Hände küssen; dem Getreuen aber vergönnt er den dritten Kuß, den Kuß auf den Mund des Bräutigams, den süßen, verstohlenen Kuß, die copula spiritualis, die der himmlische Abglanz der irdischen Ehe ist. „Es gibt einen Ort,“ sagt Bernhard, „wo man Gott sehen kann als den in Wahrheit weilenden und ruhenden; einen Ort, wo er weder Richter noch Lehrer ist, sondern Bräutigam; einen Ort, der wenigstens für mich (wie es anderen ergeht, weiß ich nicht) wie die Kammer des Bräutigams ist, wenn es mir beschieden ist, da eingehen zu dürfen. Aber ach! selten ist die Stunde und kurz ihre Dauer.“

Nun ist die Mystik echt, denn nun ist sie verliebt. Dasselbe erotische Geschmackte, das sich in der persischen Mystik fand, taucht nun auch in der christlichen auf und läßt die Gedanken des keuschen Mönchs das jüdische Hochzeitslied umkreisen, das die Bibel liberal genug ist, unter ihren heiligen Schriften mitzuführen. Bernhards kunstreiche Erklärung des Hohenliedes, die eigentümlichste und bekannteste seiner Schriften, hat einer Mystik zum Vorbild gedient, die, in Küssen und Umarmung schwelgend, sowohl in der katholischen als in der protestantischen Christenheit die Grenzen des Christlichen weit überschritten hat. Aber ebenso wie das erste Verliebtsein bei jungen Menschen ein Zeichen davon ist, daß sie sich

nun als Individuen fühlen gelernt haben und nicht mehr bloß als Kinder des Hauses, so geschieht hier in der Bernhardinischen Mystik ein Durchbruch des Individuellen, der nach all der persönlichkeitslosen Mystik und all der uniformierenden Kirchenfrömmigkeit des ältesten Katholizismus höchst erfrischend wirkt. Dies war das subjektive Christentum, dessen Saiten Augustin angeschlagen hatte, nun aber gleichsam ausgepflanzt in selbsteigenes Leben, in der Innigkeit erste Leidenschaft, in jugendlichen Freiheitsdrang. Wie ungezwungen mitten in dem steifen Kirchenlatein klingt dieses: wenigstens für mich — wie es anderen ergeht, weiß ich nicht“ (mihi quidem, nam de aliis nescio)!

Jedoch besaß Bernhard nicht allein nur Subjektivität und Gefühl, ebensowenig wie er sich nur auf den historischen Christus bezog. So langsam wächst die Seele des menschlichen Geschlechts, so zäh sind die Gewebe der Geschichte, daß das Neue, das das größte religiöse Genie der Zeit der Kreuzzüge hervorbrachte, schließlich nur ein Anlauf blieb. Das Mitleiden mit Christus, das er lehrt, ist im wesentlichen noch Sache der Betrachtung; mit all seinem praktischen Christentum ist Bernhard, wo er so recht sein Inneres offenbart, doch ein Mann der Kontemplation, und macht er sich seine Mystik recht klar, so läuft sie auf Intellektualismus hinaus; alle seine Liebe ist doch nur ein Mittel zur höchsten Erkenntnis, die alle Mittel der Dialektik nötig hat, selbst wo sie alle Grenzen der Vernunft übersteigt.[1]) Darum ist der historische Christus ihm auch nicht genug. Wie der geistige Inhalt der Schrift hoch erhaben über den des Buchstabens ist, so gibt es einen geistigen Christus (das „Wort“, das im Anfang war), den der historische Jesus nur widerspiegelt, der Ziel und Zweck des mystischen Schauens, der Kontemplation ist. Somit bleibt die griechische Philosophie noch auf den Höhen Bernhardinischen Denkens siegreich, wie sie es bei Augustin geblieben war; sowohl ihre Grundanschauung als ihre Manieren tauchen bei der neuen Frömmigkeit wieder auf, und Bernhards Mystik läßt sich trotz aller ihr innewohnenden Sprengkraft willig in die Systeme der Scholastik einzwängen, ja wird sogar bald der Typus der Spekulation, den berühmte Meister nun ausarbeiten und der in den mustergültigen Lehrschriften des Petrus Lombardus und Thomas von Aquino sich wiederholt.

1) Faktisch steht Bernhard hierin ganz auf dem Standpunkt der Alexandriner (s. S. 56) er stellt die Stufenreihe „Meinen, Glauben, Erkennen“ (opinio, fides, intellectus) als die Stufenleiter des Verhältnisses zu Gott auf, und von diesen dreien rechnet er unbedingt Erkennen für das Höchste. „Der Glaube ist nur ein freiwilliges, wenn auch sicheres Vorgreifen der noch verhüllten Wahrheit, die Erkenntnis besitzt sie unverhüllt und offenbar.“ Daß man nicht nur auf religiösem (Luther), sondern auch auf philosophischem Wege über diesen Standpunkt hinausgekommen ist, ersieht man aus Kants Kapitel „Von Meinen, Wissen und Glauben“. (Kr. d. reinen Vernunft II, 2, 3). Er hat faktisch dem alten Lied ein Ende gemacht — und trotzdem fängt Hegel es gleich wieder von neuem an.

Diese Vereinigung von Mystik und Scholastik vollzog sich um so leichter, als schon der fromme und gelehrte Zeitgenosse Bernhards, Hugo a St. Viktor, die gleiche Mystik wie der große Abt von Clairvaux in seinem Herzen empfand und in seinem scholastischen System zur Geltung brachte. Hugos Mystik bildet das wissenschaftliche Gegenstück zu der Bernhardinischen. Vielleicht hat der junge Gelehrte, der schon während seiner Lehrzeit im deutschen Konvent zu Hamersleben (bis 1115) seine ersten Schriften in Angriff nahm, Gedanken ausgesprochen, die Bernhards praktische Frömmigkeit schnell ergriff; jedenfalls haben die beiden aus demselben Faden etwas Verschiedenes gewebt. Bernhard hat lebendigen Glauben in Praxis umgesetzt und hat auch verstanden, von dem, was er in seinem Innern erlebte, zu berichten. Hugo hat den lebendigen Glauben, der auch in seinem Innern lebte, dessen Wesen nach bestimmt, und zwar mit aller Schärfe eines analysierenden Denkers. Seine theoretische Tat war nicht eben die, wovon wir immer hören, wenn sein Name genannt wird: die Dreiteilung der seelischen Zustände in cogitatio, meditatio und contemplatio, wenn schon diese für jede künftige Mystik sehr wichtig wurde.[1]) Dies Schema der Mystik ergab sich von selbst, sobald man psychologisch zerlegen wollte, was jeder Mystiker tatsächlich durchmacht.

Weit genialer aber ist der Fund, den Hugo bei der psychologischen Bestimmung des Glaubens tut. Er hat es wirklich gesehen, mitten in der katholischen Zeit sogar, was die großen Kirchenlehrer, die nach ihm und unter seinem Einflusse ihre Systeme aufbauten, in ihrem kirchlichen Eifer übersehen haben: daß im Glauben zweierlei zu bemerken ist: nicht nur die cognitio, die Erkenntnis, das, was man mittels des Glaubens erkennt, sondern auch der affectus, der Zustand der glaubenden Gemüter. Er hat betont und eingeschärft, daß der eigentliche Glaube in diesem letzteren liegt, in der Richtung des Herzens, der Ergreifung Gottes durch den Willen; — „je höher der Affekt, desto echter und wertvoller der Glaube." „Das meritum des Glaubens ist begründet in der Willensrichtung, durch welche sich das Gemüt von der Welt zu Gott hinwendet, dem Göttlichen sich hingibt. Daher sagt der Herr zu der Kananäerin, deren Erkenntnis klein, aber deren Zuversicht groß war: „Weib, dein Glaube ist groß." In diesem affectus liegt der Keim zu Luthers „Vertrauen" wie zu Schleiermachers „Gefühl", und diese Ver-

1) Die cogitatio ist die Konzeption mittels sinnlicher Vorstellung; die meditatio ist das Nachforschen nach dem verborgenen Sinne des Konzipierten; die contemplatio schließlich ist die erreichte und freie Einsicht in das Innere der Dinge. Populär hat Hugo dies ausgedrückt durch das Bild von dem dreifachen Auge: dem des Fleisches, dem der Vernunft und dem der Kontemplation. Wer noch in Sünde lebt, dem ist das dritte Auge ganz blind; nur wer den Geist Gottes in sich aufnimmt, dem wird es aufgetan, und er schaut das Göttliche von Angesicht zu Angesicht.

tiefung in die psychischen Zustände der Frömmigkeit ist überhaupt eine der wichtigsten Vorbereitungen der evangelischen Bestimmung des Christlichen. Vorläufig brachte dieser Same aber nicht so reichen Ertrag, sondern wurde vielmehr in der großen Mühle der Scholastik zermahlen. Denn wohl wurde Hugo von den Kirchenlehrern eifrig aufgenommen; seine Analysen wurden aber benutzt, wie sie den Systemen in den Kram paßten.

Und wohl läßt sich verstehen, warum diese gelehrten Herren der Mystik Raum gaben. Sie war für sie der Berg der Verklärung, wo man Hütten bauen und weilen mochte, wenn man des Lebens müde war. Es erging ihnen wie den indischen Priestern: sie nahten bis zu der Wegscheide, wo der „Weg der Taten" und der „Weg der Erkenntnis" auseinandergehen. Je mehr eine Religion die Erlösung von der Erfüllung von Pflichten, seien dies nun Pflichten des Priesters am Altar oder Pflichten des Laien im täglichen Leben, abhängig macht, desto mehr wird sich ein gewisser Drang zum Ausruhen in Selbstvertiefung und Beschauung einstellen. Und hat man erst für dieses Höhere Geschmack gewonnen, so blickt man leicht auf jene hinab, die noch den Pfad der Taten wandeln. Bei den Indern wie bei den persischen Sufis bestand zwischen dieser höheren und niederen Art Frömmigkeit eine gähnende Kluft. Aber die katholische Kirche war eine Gemeinschaft und ihre Lehre ein System. Zwischen Hoch und Niedrig sollte eine Brücke geschlagen werden, und selbst in der kleinsten Gabe der Kirche sollte ein Fünkchen des höchsten Lichtes enthalten sein. Ein Amulett wie eine tiefsinnige Betrachtung enthält ruhendes Weilen, und die Sicherheit, die die Sakramente verleihen, ist gleich für Gelehrte und Laien. Doch hat der Gelehrte den Vorteil, daß er dem Lichtquell und dem Lebensquell näher steht; er kann sich, wenn er will, von gar vielem dispensieren, was für den Laien unumgängliche Pflicht bleibt. Denn durch seine Bußübungen als Mönch hat er weit mehr geleistet als Laienpflicht, darum hat er größere Anrechte an das beseligende Ruhen, und die Kunst der Kontemplation, die nur er allein versteht, verleiht nur ihm allein Zutritt zu unmittelbarem Gottesgenuß.

Darum ist die Scholastik nicht nur eine Lehre darüber, wie die Gnadengaben vom einzigen auf die vielen, von Gott auf die Geschöpfe übergehen, sondern auch eine Anleitung dafür, wie die Auserwählten den Weg zu Gott finden können. Und abermals erstaunt man, wieviel Platonismus in der katholischen Kirche existiert; denn die Treppe, die ins Allerheiligste der Kirche emporführt, hat dieselben drei Stufen wie die platonische Skala: Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung.

Jedoch sind diese drei Stufen von Bernhard ins Christliche übertragen worden; denn wer sie emporgestiegen ist, wird eins mit Christus. Das Miterdulden der Leiden Christi erhält als notwendiges Glied in der Ordnung der Erlösung einen festen Platz; es wird die Kathar-

sis, die *Reinigung* von alledem, was den Menschen von Gott trennt, und die sonst durch das Sakrament der Buße ausgeübt wurde. An *Christus glauben* ist die höchste Erleuchtung, die Nachahmung seines Lebens der sicherste Wegweiser, das schauende Sichverlieren in das Geheimnis seiner Menschwerdung die tiefste Einweihung in die Gottesgemeinschaft. Und schließlich: *Christus lieben* ist das Erleben dieser Gemeinschaft, ist *Vereinigung*, das unmittelbare Aufnehmen göttlichen Lebens.

Das religiöse Verlangen aber forderte mehr als bloße Vereinigung mit Christus: in dem dreieinigen Gott selbst begehrt die Seele unterzugehen; in dem Vater selbst will sie aufgehen; sie erhält erst volle Realität, wenn sie in ihn verschwindet. So weit also ganz, wie die Inder, wie die Griechen dachten; in der Scholastik jedoch wird der Gedanke noch weiter geführt. Denn man bleibt nicht dabei stehen, durch Erkennen mit Gott eins zu werden, wie die Griechen meinten. Freilich wurde der Gedanke noch von Thomas dem Aquiner festgehalten, *Duns Scotus* aber, der der Sache eine natürlichere Erklärung gab, hat ihn überwunden. Mit Gott eins werden durch *Denken*, sagt er, kann nur jemandem, der im Besitz höchster, geistiger Güter ist, gelingen, und selbst dann nur einen Augenblick. Soll das Vereinen wirklich ein menschliches Ziel sein, und soll es dem Gemüt dauernde Ruhe verleihen, so muß es tiefer in die Seele eindringen. Dann gehört der *Wille* dazu, sie zu erwerben. Indem man seinen Willen gänzlich aufgibt und Gottes Willen mit sich geschehen läßt, kann die Seele vollständig in Gott aufgehen. Das vermag der Mensch, und das kann er voll und ganz; ja es kann dies zu einem Zustand werden, in dem er beständig lebt. Hiermit ist die scholastische Mystik aus der Gelehrtenstube hinausgetreten und reicht dem praktischen Leben die Hand, ja sogar der kommenden Reformation; aber lange, bevor man auf dem Wege der Forschung diesen Gedanken gewonnen hatte, war dieser bei frommen Leuten lebendig gelebt worden, ja hatte innerhalb der christlichen Kirche Helden und Heldinnen hervorgebracht, deren Namen in die Geschichte der Mystik eingeschrieben sind.

Ein Klosterbruder wollte den heiligen *Franz von Assisi* im Hochmut versuchen und fragte ihn daher, warum alle ihn ansehen, ihm zuhören und ihm gehorsam zu sein begehrten. Da antwortete Franz: „Begehrst du zu wissen, warum sie zu mir kommen? Warum alle Welt mir nachläuft? Denn ich weiß es von dem allwissenden Gott, dessen Auge sieht auf die Guten und auf die Bösen auf der ganzen Erde. Weil dieses heiligste Auge nirgends einen größeren, schlechteren und ärmeren Sünder hat finden können als mich. Weil er auf der ganzen Erde kein elenderes Geschöpf hat finden können als mich, um dieses Wunder, das er zu tun

gedenkt, auszurichten, darum hat er mich erwählt, um also Adel und Größe, Macht und Schönheit und der Welt Weisheit zu beschämen."

Und somit wäre die „Umwertung aller Werte", die das Christentum der Welt bringen sollte, vollzogen. Das Ideal, das Augustin gezeichnet, und dem Bernhard Farbe gegeben hatte, war lebendig geworden, zu einem Menschen von Fleisch und Bein, der barfüßig Italiens staubige Straßen zog, und alle begehren sie, ihn zu sehen, ihn zu hören und ihm nachzufolgen. Adel, Größe und Kraft, das, was die Welt will, auch ihren hohen Bestrebungen nach will, dessen Wert hat aufgehört, ist für ihn ein Nichts (Reichtum mag er nicht einmal nennen); selbst mit Schönheit und Weisheit — den griechischen Idealen — ist er fertig. Auch Bibelgelehrsamkeit und Priestermacht schrumpfen zu einem Nichts ein für diesen Mann, in dem das Evangelium lebendig ward, und der bis zum äußersten der Kirche gehorsam war. Einst fragte ein Bruder ihn, ob er nicht einen Psalter besitzen dürfe; Franz aber antwortete: „Der Mensch kann nichts lernen, was er nicht im voraus weiß. Bekommst du heute einen Psalter, so willst du morgen ein Brevier, und schließlich willst du wie ein anderer Prälat in deinem Stuhl sitzen und sagen: ‚Gib mir dein Brevier'."

Übrig bleibt nur das eine, das not tut: Christus ähnlich werden, seine Leiden dulden, sein armseliges Leben führen. Bestünde Christentum in diesem rein buchstäblichen Nachahmen und Überbieten von Christi Lebenswandel, so wäre es von Franz von Assisi bis aufs äußerste realisiert worden, und zu einer Weiterentwickelung des Christlichen hätte kein Grund vorgelegen. Die protestantische Christenheit aber hat sich für ein anderes Ideal erklärt und will Christentum auf eine andere Weise verwirklichen; aber wie hätte sie dazu kommen können und wer hätte auf ihre Stimme gehört, hätte man nicht im Ernste der Franziskaner das mittelalterliche Christenideal bis in die äußerste Faser verwirklicht gesehen, — und gesehen, daß es fehlschlug?

Die italienischen und spanischen Bettelorden hatten Bernhards Denken in *Wollen* umgesetzt, und diese Willensanspannung und diese stetige Vertiefung in das Willensleben blieb Jahrhunderte hindurch ein besonderes Kennzeichen für die praktische Mystik südlich der Alpen und Pyrenäen. Jedoch auch in der franziskanischen Frömmigkeit begegnet man jenem pietistischen Schmachten, das sich in Bernhards Liebe zu Jesus rührt, und das nun nicht nur erotisch, sondern voll von Lebensweh und voll von Verlangen, durch Aufgeben des eigenen Ich zu Jesu zu werden, ist. Man vernimmt dieses pathologische Herzensverlangen hinter dem dunklen unzusammenhängenden Erguß des Franziskanerdichters Jacopone de Todi: Amor, amor, Gesu desideroso!

Liebe! Liebe! geliebter Jesu!
Liebe will ich sterben
Dich umarmend.
Süße Liebe, Jesus mein Bräutigam!

Liebe, Liebe, Jesus du Frommer!
Gib mir dich, verwandelt in dich.
Denk, daß ich von Sinnen werde,
Weiß nichts von mir selbst;
Jesus meine Hoffnung,
Komm nun, schlaf in Liebe!

Vor dergleichen Brunst bleibt man in des Franziskus eigenen Ergießungen und Strophen verschont; doch hat er in der Stunde, in der Felsenhöhle des Alvernergebirges, da er mit den Wundmalen des Herrn gesegnet ward, und da er, wie die Legende erzählt, durch Liebe und Mitleid ganz zu Jesus wurde, einen Zustand höchster Ekstase erlebt: unsägliche Wollust durchbebte ihn, um einen Augenblick danach den stechenden Schmerzen der Wundmale zu weichen. Erst nachdem die Verzückung vorüber war, sah er an seinem Leibe, was ihm geschehen war; seine Vereinigung mit Jesus war nun vollbracht, war vollkommen, an Leib und an Seele war er dem Gekreuzigten gleich.

Unter Franz von Assisis Händen wird alles zu Tatsachen. Wie seine Jesusmystik in seinem eigenen Fleisch und Blut endet, so wird der Pantheismus, der in aller Mystik schlummert, in ihm zu einem so lebendigen Gefühl von dem Dasein Gottes in der Natur, daß jedwedes Geschöpf, jedes Tier und jede Pflanze, ja sogar die leblose Natur ihm zum Freund und Bruder wird, mit dem er vertraut ist, denn in allem erkennt er Gottes Kinder und sieht Gottes Herrlichkeit in ihnen. Die Legende läßt ihn ebensoleicht Wölfe zähmen als wilde Tauben auf seinen Schoß fliegen, und es klingt keineswegs unglaubhaft, daß er, um den päpstlichen Hohn zu beschämen, hingegangen sei und, wie der Heilige Vater ihm geboten hatte, vor den Schweinen gepredigt habe. Ehe er die Alvernerberge, wo er so schöne Tage zugebracht und seines Lebens wunderbarste Stunde erlebt, verläßt, nimmt er Abschied von allem, was dort wächst und lebt — wie einst Sakundala, da sie die Gazellen und Mangobäume ihrer Einsiedelei verläßt —, allem gibt er einen Abschiedsgruß, den Bäumen und Blumen, dem Falken, dem „Bruder Falk", der jeden Morgen bei Tagesgrauen in seine Höhle geflogen war, um ihn zu mahnen, nun sei die Stunde des Gebetes da. Ja selbst zum Felsen redet er wie zu einem Freund: „Lebe wohl, du Berg Gottes, du heiliger Berg, wo es Gott gefallen hat, zu wohnen; lebe wohl, du Alvernergebirge! Gott segne dich, Vater, Sohn und Heiliger Geist; weile in Frieden; nun werden wir uns nicht mehr sehen."

Am mächtigsten gibt sich dieses Naturgefühl in dem sogenannten „Sonnenlied" Ausdruck, das Franz gegen das Ende seines Lebens in einer plötzlichen Inspiration dichtet. Preisend singt er Gottes Lob für Bruder Sonne und Schwester Mond, für Mutter Erde und Schwester Wasser und Bruder Feuer. Für jedes einzelne dieser seiner Geschwister hat er Worte, während Schwester Wasser „gar nützlich, demütig, köstlich und keusch" ist, ist Bruder Feuer „schön und fröhlich, stark und tapfer"; vor

allem aber dankt er für die Sonne, die in Majestät und großem Glanz von Gott Zeugnis ablegt.

Er läßt hier dieselbe Saite erklingen wie Christus, da er von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel spricht; für Franziskus aber existieren die Geschöpfe nicht nur für das Auge und Denken allein: in seine innige christliche Liebe nimmt er sie auf und verleiht dieser dadurch eine Spannweite, die sie nie zuvor gekannt, und durch die sie mit dem modernen Naturgefühl in seiner ausgedehntesten Form auf gleicher Höhe steht. Darum konnte dieser Sang in unseren Tagen wieder aufleben und als Ausdruck unserer neuesten Stimmung sich verwenden lassen. Renan rühmt ihn als eine der größten Dichtungen der Welt, und Anatole France dichtet ihn ins Französische um. Und so wunderlich es scheinen könnte, daß Franz von Assisis Lobgesang Gottes der Lyrik des Darwinismus Worte leihen sollte, so läßt sich doch im Enthusiasmus des einen und des andern ein Zusammenhang herausfühlen. Denn beide fühlen ihre Verwandtschaft mit der Natur. Beim modernen Menschen gründet sich dieses Gefühl auf seine Naturerkenntnis, auf seine Einsicht in den organischen Zusammenhang der Welt, und über das Mangelhafte seiner Einsicht hilft er sich durch ein Überzeugtsein über Einheit und Allheit in der Natur, die ihre Wurzel in Spinoza und in Naturpantheismus hat, hinweg. Für Franz war diese Verwandtschaft eine Verwandtschaft aller Geschöpfe in Gott; ein Verbrüdertsein aller redenden und sprachlosen Kinder Gottes. Suchen wir jedoch nach dem Gottesbegriff, der dieser Naturauffassung zugrunde liegt, und den Franz als ein Praktiker natürlich niemals klargemacht hat, so läßt sich ein Zusammenhang mit der Naturmystik ahnen, die die Scholastik des Areopagiten mit seinem allnamigen und allebendigen Gotte ererbte, und die pantheistische Wurzel fehlt also auch hier nicht. Es geschah also in guter Übereinstimmung mit der Frömmigkeit, die von Franz ausging, wenn scholastische Bettelmönche — und unter diesen besonders die Dominikaner — die pantheistische Mystik zu einem so bedeutungsvollen Glied in ihren Systemen erhoben, und daß die deutschen Dominikaner, die aus dem Systeme herauswuchsen, sich nur von diesem befreiten, um ihr christliches Leben in einer mit Pantheismus verquickten Mystik zu führen.

8. Die deutsche Mystik.

Unter den mannigfachen Briefen, die der heilige Bernhard während seines weltbewegenden Wirkens mit fern und nah wechselte, befindet sich einer, der ihm ganz besonders zum Herzen gegangen sein muß. Er war von der adeligen Nonne Hildegard im Kloster Rubertsberg bei Bingen. Und Bernhard, als ein Mann, der sich auf das Innere einer

Sache verstand, hat sicherlich zwischen den Zeilen des elenden Latein des Briefes recht gelesen, was Hildegard am Herzen lag. Es hat auch so seinen Haken, ihn zu übersetzen, denn selbst, wenn man eins oder das andere überspringt, sind die Schwierigkeiten damit nicht überwunden.

„In verborgener Offenbarungen Geist muß ich mich an dich, ehrwürdiger Vater, wenden, an dich, der du durch die große Ehre der Kraft Gottes wohl wunderbar zu fürchten bist von der unerlaubten Torheit der Welt; du, der mit dem größten Verlangen in brennender Liebe zu Gottes Sohn die Menschen mit der heiligen Fahne des Kreuzes dazu treibst, in christlichem Heerzug gegen die Greuel der Tyrannen zu kämpfen. Dir muß ich anvertrauen, daß ich hart gebunden liege in einem Gesicht, das sich mir im Geist der Verborgenheit zeigt, und das ich nicht mit dem leiblichen Auge meines Fleisches schaue. Denn, ach, ich Ärmste — und noch mehr Ärmste, als ich Weib bin — habe von Kindheit an große, wunderbare Gesichte gehabt, die meine Zunge nicht aussagen kann, ohne daß der Geist Gottes mich lehrt, wie ich es aussagen könne. Treuer, milder Vater, höre in Güte mich, deine unwürdige Dienerin, die von Kindheit an niemals in sicherer Ruhe gelebt, und verstehe in dieser Seele aus deiner eigenen Frömmigkeit und Weisheit heraus, wie du vom heiligen Geist gelehrt bist . . . Denn ich verstehe in der Schrift wohl den inneren Sinn des Inhaltes vom Psalter sowie der Evangelien und der anderen Bücher; er zeigt sich mir in meinen Gesichten, mein Herz ist gerührt und meine Seele brennt wie in Flammen und lehrt mich die Tiefen des Inhaltes, aber es will mich nicht deutsch lesen lehren, was ich nicht kann. Soviel kann ich in meiner Einfalt lesen ohne Textspaltereien, alldieweil ich ungelehrt bin und in keiner Schule gelehrt worden. Aber inwendig in meiner Seele bin ich gelehrt, und aus ihr heraus spreche ich zu dir, indem ich nicht an dir zweifle, sondern mich durch deine Weisheit und Frömmigkeit über die vielen Streitigkeiten tröste, die es, wie ich die Leute sagen höre, zwischen den Menschen gibt . . . Vor zwei Jahren sah ich dich in einem Gesicht wie einen Menschen, der in die Sonne sieht und nicht fürchtet und gar keck ist. Und ich weinte, denn ich mußte so erröten und bin so verzagt.

Guter, milder Vater, lege mich dir zu Herzen; bete für mich; denn ich fühle Plage wegen dieser Gesichte, ob ich erzählen soll, was ich höre und sehe. Und manchmal, wenn ich mich unter meinen Offenbarungen sehr elendiglich fühle, so muß ich mich zu Bett legen, denn es überkommt mich so, daß ich mich nicht rühren kann. Darum klage ich zu dir in meiner Not, denn ich bin beugsamen Gemütes, wie ein Rohr im Winde, ja ich werde wie in einer Ölmühle in meiner Natur geschlagen, die da entsprungen ist aus Adams Samen, landflüchtig in einer fremden Welt mitten im Blendwerk des Teufels. Aber nun raffe ich mich zusammen und

flüchte zu dir. Ich sage dir: auch du bist beugsam, aber beständig richtest du deinen Baum in deiner Seele siegreich wieder auf und erhebst nicht nur dich selbst, sondern auch andere Menschen zur Erlösung. Du bist wie ein Adler, der in die Sonne blickt. Ich beschwöre dich bei der Reinheit des Vaters und bei seinem wunderbaren Wort, bei dem milden Tau der Herzensglut, d. h. in dem Geiste der Wahrheit, und bei den heiligen Tönen, von denen die Schöpfung des Alls erklingt, bei dem Worte selbst, aus dem die Welt entstand, bei der Hoheit des Vaters, der in seiner milden Kraft das Wort in den Schoß der Jungfrau herabsandte, aus dem es Fleisch saugte[1]), gleichwie der Honig von Wachs umhüllet ist, daß du meinen Worten gegenüber nicht kalt und taub bleiben mögest. Sondern dir ans Herz legen möchtest, daß du nicht ablässest, wenn du in deinem Gemüt entrückt bist, wegen meiner zu Gott emporzublicken; denn dir ist er geneigt. Leb wohl, leb wohl in deiner Seele, sei stark in Gott im Kampf! Amen!“

Die Frauenseele, die aus diesen Linien unklar und inbrünstig spricht, gehörte zu jenen wunderlichen, zu gleicher Zeit starken und kränklichen Gemütern, denen der mystische Gedanke über die Einheit der Leiden mit Christus zur erlebten Wirklichkeit wurde. Denn auch auf dem Boden der deutschen Kirche sollte dies vollbracht werden, und hier waren es die Frauen, die an der Spitze gingen. Denn zuzeiten gibt es Gebrauch für die Frauen. Wenn nämlich die Männer sich in ihrer Gelehrsamkeit festgefahren haben und wenn selbst ihre Herzenserlebnisse in lateinische Systeme verknöchert sind, dann sucht das Leben die Frauen auf, um bei ihnen unmittelbar gelebt zu werden. Und die Mystik fand ihre Frauen hierbei am Rhein und an der Schelde. Sie wandelten die Mystik aus einer Sache des Denkens zu einer Sache des Herzens um, zu einem Emporsprudeln des Gefühls, das nur bei germanischen Völkern und zwar am besten bei deren Frauen angetroffen wird. Die Ehre bleibe den flandrischen und deutschen Nonnen unbestritten, daß sie die ersten waren, die ihr ganzes Dasein nach dem Gedanken der Christusliebe formten — denn längst vor Franz hatte diese Bewegung begonnen — sowie daß sie damit den Abschnitt der Geschichte der Kirche einleiteten, in dem den germanischen Völkern die Anführerschaft zufiel.

Eins jedoch ist noch über die rheinischen und flandrischen Nonnen, bei denen die deutsche Mystik entstand, zu berichten, daß man sie nämlich wahrscheinlich heutzutage alle miteinander ins Irrenhaus stecken oder jedenfalls als pathologisch betrachten würde. Selbst die doch noch besonnene Hildegard hat ja, wie wir aus ihrem Brief ersehen, ihre Krankheitsgeschichte: wenn es mit den Offenbarungen richtig losgeht, muß sie

1) Ich lese carnem statt Mignes carmen.

sich zu Bett legen und kann weder sprechen noch sich rühren. Im Mittelalter behandelte man diese Art Anfälle nicht medizinisch; man betrachtete sie als ein Besessensein, und die Frage war nur, von welchem Geist, von Gottes oder des Teufels, man besessen war. Und daß die Annahme oft geschwankt hat, erzählt die Heiligengeschichte genugsam; jedoch fanden diese hysterischen Frauen Schonung, weil ihre Verzückungen und Prophezeihungen der Kirche manchmal gelegen kamen, oder auch weil sie von ein oder der anderen geistlichen Richtung oder Mode beschützt werden konnten; daher die Stimmung mehr dafür war, sie als Heilige zu krönen, als sie zu verbrennen.

Und das geschah zur Rettung der Kirche selbst. Die katholische Kirche hat verstanden, dem Enthusiasmus, selbst wenn er an Verrücktheit grenzt, Spielraum zu gewähren, ja sie hat oft mit erstaunlicher Langmut die Wogen der Frömmigkeit hochgehen lassen, selbst wenn sie sich scharf an dem Schiff der Kirche brachen; sie hat verstanden, daß das Regelrechte nicht allzeit der Weg ist, den das Leben nimmt, und daß man leicht zugleich den Weizen ausrauft, wenn man das Unkraut ausjätet.

War es nun Leben, das sich in Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg, bei Elisabeth von Schönau und Marie von Oegnis und allen ihren Schwestern rührte, so ist dieses Leben jedenfalls nicht die geradesten Wege gewandelt, aber es brach in einer Zeit hervor, in der für starke Seelenbewegungen Raum war, und in Ländern, die um ihrer Heiligkeit willen berühmt waren. Denn die Landstrecken längs des Rheines sowie in Flandern waren damals — im zwölften und dreizehnten Jahrhundert — so übersät mit Nonnenklöstern, daß sie von geistlichen Kennern als ein Eden, als ein Paradies der Heiligkeit, von dem man im voraus Gutes erwarten konnte, betrachtet wurden.

Das ward zum Glück für ein kleines Mädchen: Christine von St. Troud. Ihre historische Berühmtheit beginnt damit, daß sie scheintot in der Kirche aufgebahrt lag. Als man mitten im Lesen der Totenmesse ist, steht das Kind auf und klettert wie der Wind ins Gebälk der Kirche und balanziert da oben herum zum Entsetzen aller Anwesenden, bis der Priester es mit dem Sakrament herunterbeschwört. Seitdem war Christine allzeit in der Höhe, auf Bäumen und Bergen, auf Kirchtürmen und auf Dachfirsten, und versuchte man sie zu binden, so sprengte sie ihre Fesseln. Oder auch drehte sich sie wie ein Kreisel, wenn die Ekstase über sie kam, und zwar so schwindelnd schnell, daß nichts an ihr zu unterscheiden war; und wurde sie ruhiger, so brach tief aus ihrer Kehle ein wunderlicher Gesang mit unverständlichen Worten hervor. Wohl wurde gemurmelt, daß sie eine Hexe wäre; aber da sie im übrigen gut und fromm war und zu ihrem Glück wohl Christus und nicht den Teufel anrief, wenn es sie überkam, so ließ man sie gehen, bis sie eines Tages so lange ins Weihwasser getaucht wurde, daß sie fast ertrunken wäre, und das kurierte sie sowohl vom Klettern als vom Drehen, so daß sie fortan als ehrbare Nonne bis in ihr vierundsiebzigstes Jahr lebte.

Christine war in der Reihe der mystischen Frauen mehr eine Naturmerkwürdigkeit, und Marie von Oegnis gab ihr in dieser Richtung nichts nach. Ihre nervöse Abnormität hatte das Aussehen einer unerschöpflichen physischen Kraft. Für Kälte war sie unempfindlich, sie konnte im härtesten Frost ruhig auf den Steinfließen der Kirche schlafen. Des Weinens Gabe besaß sie vor allen anderen Frauen; Ströme von Tränen konnte sie weinen, so daß ihr langes Haar und der Boden, auf dem sie lag, naß wurden — und es wirkte nur befreiend und kräftigend auf sie. Jedoch an der Seite dieses rein Physischen bemerken wir eigentümliche moralische Anlagen bei ihr: alles Sündige und Unreine versetzt sie in den heftigsten Affekt: als sie einmal durch eine Straße kam, in der sich Häuser der Lust befanden, wollte sie die Haut von ihren Fußsohlen reißen, da sie so unreinen Ort betreten. Mitleid fühlt sie so stark, daß es zu physischem Mitleiden wird. Pflegt sie Kranke, so fühlt sie deren Schmerzen körperlich. Ja, ihre Sympathie geht noch tiefer; denn wenn sie in eine ihrer Ekstasen verfiel, und diese waren besonders tiefe — einmal hat sie 35 Tage lang keine Speise zu sich genommen, und das einzige Wort, das sie sprach, war: „Ich begehre den Leib des Herrn“ —, da konnte man sie aus ihrem schlafähnlichen Zustand nur erwecken, indem man zu ihr sagte, ein Kranker bedürfe ihrer Hilfe. Nur da riß sie sich los, und zwar oft so gewaltsam, daß sie Blut brach.

Eine ähnliche Empfindsamkeit weist Margareta von Ypern auf; sie war so mannscheu, daß selbst die Nähe eines Knaben ihr peinlich war, — der negative Ausschlag einer heftigen Erotik, die erst zur Ruhe kam, da sie Christus zum Bräutigam erkor; sie schwelgte in seiner Schönheit, und hatte sie von seinem Leib genossen, so bewahrte sie den Geschmack der Hostie 14 Tage lang.

Als Mechthild von Magdeburg, die bedeutendste aller dieser Frauen, eine Dame von edler Geburt und hohen Gaben, „zu geistlichem Leben kam und von der Welt Urlaub nahm, da“, sagt sie, „sah ich meinen Leichnam an: da war er gewaffnet sehre auf meine arme Seele mit großer Fülle der starken Macht und mit vollkommener Naturen Kraft“. Wollte sie dem ewigen Tode entgehen, so mußte sie sich niederschlagen. Da schaute sie sich um nach Waffen für ihre Seele, und das waren ihres Herrn Jesu Christi Marter und Pein: „damit wehrte ich mich“.

Die Macht, von der sie getrieben ward, nennt sie „Frau Minne“. Denn Mechthild ist die erste dieser Frauen, die das konnte, was der Geist Hildegard nicht zu lehren vermochte, nämlich das Lesen und Schreiben ihrer Muttersprache, und zwar verstand sie das so gut, daß ein Mann hohen

Verstandes noch hundert Jahre später über ihr Buch schreiben konnte, „daß es mir das lustigste Deutsch ist und das innerlichst rührende Minnegeschoß, das ich je in deutscher Sprache las.“ „Frau Minne, ihr habt mir benommen weltliche Ehre und allen weltlichen Reichtum“, schreibt Mechthild, als sie auf ihr Leben zurückschaut: „hätt ich dich doch nie gekannt; du hast mich gejagt, gefangen, gebunden und so tief verwundet, daß ich nimmer werde gesund.“ Aber Gott selbst übergab sie seinem heiligen Verlangen, wehrte sie sich auch noch so lange. „Eia, du milder Gott, was hast du an mir gesehen? du weißt ja, daß ich ein arm Mensche bin, diese Dinge solltest du weisen Leuten geben.“ Da erzürnt sich der Herr wider sie: „Nun sage mir, bist du doch mein? — Ja, Herre, das begehre ich zu dir. — Muß ich denn mit dir nicht tun, was ich will? — Ja, Allerherzliebster, viel gerne, sollte ich auch zunichte werden.“

Wohl muß Mechthild sich mit der Angst des Propheten Jeremias ängstigen vor dem Werk, zu dem sie berufen ward. Denn auch sie sollte Jerusalems Fall verkündigen; ihr Name steht dem der Hildegard und der Elisabeth von Schönau, Katharina von Siena und Brigitte zur Seite unter den Frauen, die sich in ihrem Harm mit prophetischem Geiste gegen die Kirche erhoben und deren tragischen Untergang voraussagten, falls sie nicht ihr Gebaren ändere. Auch hier waren die Frauen auf ihrem Posten und in ihrem Recht. Sie gehörten nicht mit zur Klerisei und verstanden die vielen Ausflüchte nicht, mit denen diese die Zahl ihrer Laster zu decken suchte; ungefähr so wie heutzutage, wenn die Frauen die Mannsleute am Zipfel kriegen. Sie waren in ihrer Mystik so wenig passiv, daß sie bei ihnen ein furchtloser Kampf für einen moralischen Idealismus wurde. Und den hatte Mechthild mit ihrer schwärmerischen „Minne“ zu Jesus erreicht. Mit ihm ist sie eins geworden, da sie „ihres Herzens Lust in sein göttlich Herze legte“ . . . „Er, dein Leben ist gestorben von Minne um deinetwillen: nun minne Ihn so sehr, daß du möchtest sterben um seinetwillen. Dann brennest du immer mehr als ein lebender Funke in dem großen Feuer der lebenden Majestät.“ So nahe kommt sie dem Bilde der Inder vom Seelensunken im Feuer der Göttlichkeit — jedoch, welch ein Unterschied im Sinn! Dort das Aufgehen des Menschen in einem unpersönlichen Universum, hier des Herzens brennende Begier nach dem ewigbrennenden Gottesherzen. Soll sie sich jedoch Gott seinem Wesen nach denken, so wird er zu dem, das sie in ihren Verzückungen sieht, zu einem fließenden Licht, wie sie auch ihr Buch: „Das fließende Licht der Gottheit“ nennt.

Über dem persönlichen Gott steht die unpersönliche Gottheit. Zu ihr geht der Weg wohl durch Christi Erniedrigung, jedoch über die Schwelle gelangt man nur durch Verzückung, da man mit dem inneren Gesicht, das sie ihren Frommen verliehen hat, ihr eigenes Licht schaut, da man vernimmt, daß sie der ewige Brunnen ist, aus dem ich und alle Dinge ausströmen. Der wahre Gottessegen kommt als „die spielende Flut, die in der heiligen Dreifaltigkeit schwebet, da die Seele allein von lebet“.

Auf diese Weise endigt das liebende und dichtende Weib dort, wo die spekulativen Männer vor ihren Gedanken Zuflucht fanden, in einem Gottesbegriff, der pantheistisch ist, und in einem Verhältnis zu Gott, das in ein Gleichsein mit Gott hinübergleitet.

Die starken Herzensrührungen dieser Frauen waren nicht der einzige Ausschlag der Mystik im zwölften und dreizehnten Jahrhundert. Sie sind nur als heftige Schwingungen der Kompaßnadel zu betrachten, wenn die Luft mit Elektrizität erfüllt ist. Wirklich war damals die Zeit mit Mystik geschwängert, und was hinter Klostertüren erlebt ward, pflanzte sich in weiten Kreisen in der Gemeinde weiter fort. Die freien Vereinigungen und Laienbrüderschaften, die sich damals bildeten, teils um die festen Mönchsorden herum, teils als bürgerliche Gegenstücke zu diesen, waren meist von Mystik angehaucht; am allermeisten die sogenannten „Gottesfreunde“ im Elsaß. Schon der Name allein verrät, daß ihr Zusammenleben Innigkeit beabsichtigte. Der Ausdruck „Freund“ enthält, wenn er in solchen Kreisen angewandt wird, nicht nur eine Andeutung des Sektiererischen, sondern oft auch des Mystischen; nannte ja der persische Sufi die Gottheit vorzugsweise „den Freund“; und welches Gepräge hat nicht das Johannesevangelium dem Wort „Freunde“ gegeben, da es heißt: „Ich nenne euch nicht Diener, sondern Freunde“!

Diesen mystischen Kreisen gehörte auch der brave Bürger Rulman Merswin in Straßburg an, der stets eine Anzahl Gottesfreunde bei sich beherbergte. Mit seinem Buch „Die neun Felsen“ steht er selbst in der Reihe der mystischen Erbauungsschriftsteller, die mit dem persischen Lehrgedicht über „den Flug der Vögel“ (S. 30) anfängt und bis zum englischen John Bunyan mit seiner Pilgrimreise führt: Alle schildern sie die verschiedenen Stadien, die die Seele durchwandern muß, sowie die stets größeren Hindernisse, die überwunden werden müssen, ehe die Seele Vollkommenheit und ein Begegnen mit Gott erlangen kann.

In Südeuropa sind vor allem die Waldenser die Träger der Laienmystik; in den Niederlanden finden wir solche in der trefflichen Bruderschaft, die sich die „Brüder des gemeinsamen Lebens“ nannte. Von ihrem ersten Oberhaupt Gerhard de Groot († 1384) stammen die zwei Worte, die die geistige Richtung des gemeinsamen Lebens bezeichnen. Das ist das Sokratische: „Das rechte Wissen ist, daß man nichts weiß.“ Das andere ist, daß er, als er starb, sagte: „Seht, ich werde zum Herrn berufen; Augustin und Bernhard klopfen an die Tür.“

Daß innerhalb der katholischen Kirche die Laienfrömmigkeit zu Mystik wurde, nimmt nicht wunder, da die geistige Frömmigkeit es auch ward; nur daß diese ihr Fundament in der Scholastik hatte und von Kirche und Hierarchie umhegt war. Wo diese drei wegfallen, bleibt Mystik übrig, nicht als ärmlicher Rest, sondern als das eigentliche Kleinod. Bisher war nur ein Abglanz ihrer Strahlen auf das Laienvolk gefallen, während die Geistlichkeit sich ihres vollen Glanzes erfreut hatte. Nun wollte sich auch der Laie den Weg dahin bereiten; das ist der historische Prozeß, der sich gegen Ende des Mittelalters abspielte — eine Verbreiterung der religiösen Güter, gleich der, die in Indien stattfand, da zu Buddhas Zeiten die Kriegerkaste sich das Recht erzwang, auch Askese zu betreiben, oder der im indischen Mittelalter, da sich auch die niederen Kasten herbeidrängten, um sich mit in den Genuß der Güter der priesterlichen Frömmigkeit zu setzen. Das Revolutionäre der Bewegung merkt man am deutlichsten in dem Kreis, der sich des „freien Geistes Brüder und Schwestern" nennt, der nicht nur das kirchliche, sondern auch das moralische Band sprengte, und dessen Gottesfürchtigkeit in pantheistischer Schwärmerei endigte; doch auch die andern, aufrichtig frommen und christlichen Kreise waren von demokratischem Geist getragen, von dem Drang, daß nun alle unmittelbar und ohne Ausnahme der Mystik leben durften, die früher nur auf dem Umweg kirchlicher Formen zugänglich gewesen war. Die kurze Lebensfähigkeit dieser Brüderschaften legt jedoch Zeugnis davon ab, daß die kirchliche Organisation doch nicht überflüssig ist, namentlich da nicht, wo der innerste Inhalt Mystik ist. Aus dem betrüblichen Schicksal dieser Vereinigungen ersehen wir, daß die Mystik nicht das Zeug dazu hat, dauernde Gemeinschaften hervorzubringen. Wie gern hätte man nicht gesehen, daß diese sympathischen Freundschaftskreise den Typus hätten abgeben können für eine protestantische Laienbrüderschaft, die an Stelle des Mönchswesens das gute Erbe der Klöster: Entsagung, Stille und Barmherzigkeit, hätte weiterpflanzen können. Als jedoch die Reformation kam, hatten diese Kreise ihre beste Zeit gehabt, und man fühlte kein Bedürfnis, etwas ins Leben zu rufen, was irgend nach Mönch schmeckte.

Hintergrund aber wurde dieses fromme Geschlecht empfindsamer, versagender und grübelnder Menschen für die drei großen Meister, die Koryphäen der deutschen Mystik: M e i s t e r E c k h a r d t († 1327), H e i n r i c h S u s o († 1361) und J o h a n n T a u l e r († 1361). In ihnen reifte die Frucht, die kaum hätte gedeihen können, wäre ihr nicht aus Tausenden von Seelen Nahrung zugeflossen; nun aber ward ihnen erlaubt, das Werk zu Ende zu führen, was ihnen sicherlich verboten worden wäre, hätten nicht Tausende hinter ihnen gestanden.

Noch vor kaum 70 Jahren konnte ein Martensen lehren, daß M e i s t e r E c k h a r t der größte dieser drei wäre, „der Patriarch der deutschen Spekulation", „der Meister der ganzen Schule", der, in dem „die Mystik in kräftigster Originalität hervortritt". Alles das ist er uns nicht mehr. Auch hier hat Peter Denifle eingegriffen und zu unbestreitbarer Gewißheit gemacht, daß Eckharts Spekulation unmittelbar aus den Schriften des Thomas von Aquino geschöpft ist, und daß sie keineswegs einen Bruch mit der Scholastik bezeichnet, vielmehr sogar, namentlich wo sie in Eckharts lateinischen Werken niedergelegt ist — in völlig scholastischer Form durchgeführt ist. Ebenso ist es nicht zufällig, daß Martensen just diesen der drei Meister besonders pries. Denn Eckhart war — wie der berühmte Bischof selbst — eine spekulative Natur, der die philosophische Frage in der Mystik die wichtigste war; aber eben in diesem Punkt hatte der deutsche Mystiker die geringste Gelegenheit, irgendwelche kräftige Originalität zu entfalten, da hier bereits viele andere vor ihm, die Viktoriner und Thomas, erschöpfend tätig gewesen waren.

Die Zitate aus Eckharts Predigt, mit denen Martensen seine Schilderung gute 17 Seiten lang unterbaut, würde noch heute, trotz Preger und Denifle, einen schönen Begriff vom Gedankengang dieses Mystikers geben. Schon aus diesen ersehen wir, in welchem Grad der kölnische Lesemeister, der doch allzeit als ein Kirchenlehrer gegolten hat, P a n t h e i s t war, und daß er in hohem Grad in dieser Sache in den Fußstapfen des Areopagiten und des Erigena geht, so daß man seine Theologie im Vergleich mit Bernhard und den Viktorinern eher einen Rückschritt nennen könnte. Gott ist vor allen Dingen das reine Sein; sein höchster Name ist „Wesen"; er ist der Unterschiedslose, der Unendliche (die „Negation des Endlichen" — hier treffen wir ganz gewiß auf einen Anfang der deutschen Philosophie; denn Hegels philosophischer Unsinn von der Negation der Negation steht bereits bei Eckhart zu lesen — kein Wunder, daß Hegel für ihn begeistert war!). Bald nennt er Gott ein Wesen, bald sagt er, daß er nicht einmal das sei. Dagegen ist er — falls jemand es verstehen kann — „die ungenaturte Natur", die sich als „genaturte Natur", nämlich in der Dreieinigkeit, den drei Personen, durch welche die Gottheit sich selbst begreift, offenbart. Das ist bereits schlechter Platonismus nach des Areopagiten Manier und würde ein unschuldiges Vergnügen vorstellen, wenn es nicht zu den Konsequenzen führte, daß Gott nicht gut ist; daß ich Gott nicht zu danken brauche, weil er mich liebt (denn er handelt nur aus innerer Notwendigkeit); daß Gott nichts liebt außer sich selbst und alle seine Liebe in sich selbst verzehrt; daß Gott ebensowenig uns entbehren kann wie wir ihn, usw. Aus diesen wenig christlichen Voraussetzungen ergibt sich die pure Naturmystik: „Alle ‚Kreaturen' jagen danach, Gott gleich zu werden. Wäre Gott nicht in

allen Dingen, so hätte die Natur weder Wirksamkeit noch Begehr . . wäre ein Mensch noch so durstig, wäre nicht etwas von Gott im Getränk, würde er dessen nicht begehren". Auf diese Weise erhalten wir die Einheit zwischen Gott und Seele, die schon die Perser — und die indischen Mystiker heutzutage — mit dem Bild von der Sonne und dem Spiegel ausdrückten, und es heißt, daß der Mensch in Gott und Gott im Menschen geboren werde. . . . Es ist des Vaters Wesen, den Sohn zu gebären, und des Sohnes Wesen, daß er geboren wird, und daß ich in ihm geboren werde; so ist es auch des Geistes Wesen, daß ich in ihm verbrenne und in lauter Liebe verwandelt werde". Gott ist Mensch geworden, damit ich Gott werde; Gott ist gestorben, damit ich von dieser Welt und allem Geschaffenen hinwegsterbe.

Indessen wäre Eckhart wohl kaum der Ketzerei angeklagt worden — und hätten nicht seine eigenen Ordensbrüder, die Dominikaner, über ihn zu Gerichte gesessen, so wäre er kaum dem Scheiterhaufen entronnen —, wenn alles, was er lehrte, direkt dem heiligen Thomas entnommen gewesen wäre. Das Bemerkenswerte bei ihm war, daß die pantheistische Schwärmerei, die für die orthodoxen Kirchenlehrer nur ein geistiges Sichvergnügen war, bei ihm zu ernstestem Ernst und praktischem Erleben wurde, denn wenn Gott uns wirklich so nahe ist, daß er in dem Wasser ist, das wir trinken, wozu dann die weiten Umschweife, menn mir uns Gott nähern wollen? Ob wohl alle die Zeremonien der Kirche dazu notwendig sind? ob wohl Buße und Sakramente der einzige Weg zwischen Kirche und Gott sind? Mit anderen Worten: ob diese Kluft zwischen dem Reich der Gnade und dem Reich der Natur, die die Scholastik immer behauptete und auf die hin die Kirche lebte, wirklich so groß ist? Ja, existiert denn überhaupt eine Kluft? Ist Gott in allen Dingen, so ist ja auch die Gnade überall in der Natur; was braucht es da priesterlicher Vermittelung und des sakramentalen Apparates? Das war die die Kirche sprengende Schlußfolgerung der selbsteigenen Spekulation der Kirche, die aus Eckharts — obschon vorsichtigen — Aussprüchen herausklang und die, von kirchlichen Ohren aufgeschnappt, veranlaßte, daß der Lesemeister beichten und seine Worte widerrufen mußte. — Er hatte die Konsequenz gezogen, die Inder und Perser vor ihm gezogen hatten: Warum länger auf dem Weg der Taten wandeln, wenn wir den Weg der Erkenntnis erreicht haben? Wozu noch Brief und Bote, wenn ich an der Brust des Sultans ruhe?

Hören wir eine Probe seiner Gedanken im altdeutschen Kleide: „Die liüte endörften niemer vil gedenken, waz sie têten, sie sollten aber gedenken, waz sie wêren. Wêren nû die liüte güot ünd ir wîse, so möhten ir werc sêre liuhten. Bist dû gereht, sô sind ouch dîniü werc gereht. Niht gedenke heilikeit ze setzen ûf ein tüon; man sol heilikeit setzen ûf ein sîn. Wan diü werc heiligent üns niht. sünder wir süllen diü werc heiligen. Swie heilic diü werc iemer sîn, sô heiligent sie uns zemâle niht als verre sie werc sint, mêr: als verre als wir sîn ünde wesen hân, als verre heiligen wir alliü ünsriü werc, ez sî ezzen, slâfen, wachen oder swaz daz sî; die niht von grôzem wesenne sint, swaz werke die würkent, dâ wirt niht ûz. Hie merke, daz man allen flîz dar ûf sol legen, daz man güot sî, niht als vil waz man getüo oder welher leie geslehte diü werc sîn, sunder wie der grünt der werke sî." (Pfeiffers Ausg. S. 546.)

Mit solchen Worten ward die Reformation vorbereitet, und sie wurden auf so gut Deutsch, so kräftig und so einfältiglich gesagt, daß sie gehört und behalten werden konnten. Und sie bleiben so gut im Gedächtnis haften, daß die zweihundert Jahre, die dahingingen, ehe Luther das Wort nahm, sie nicht in Vergessenheit brachten; ja wüßte man's nicht besser, könnte man glauben, Luther selbst hätte sie gesprochen.

Der Minnesänger der Jesusliebe, der adelige Jüngling Heinrich Suso von Konstanz, hatte vor Eckharts Katheder gesessen; was er jedoch als Gedanken empfangen hatte, setzte sich bei ihm in Gefühl um, zu einem Leben in Selbsthingebung, die nicht weniger leidenvoll als selbst die Franz von Assisis war, nicht weniger bewegt von Herzensverlangen, nur nicht mit derselben heroischen Nächstenliebe dem Dienste der Menschheit geweiht. Ein weibliches, nervöses Temperament, geerbt von einer Mutter, die der Sohn so hoch verehrte, daß er seinen adeligen Stammesnamen ablegte und sich Suso (Seuse) nach ihr benannte, ließ diesen Mystiker in eine religiöse Verliebtheit verfallen, die sich am häufigsten und innigsten an Jesus richtet, oft aber auch in Madonnenerotik überschlägt.

Sein Leben wurde die unmittelbare Fortsetzung einer Entsagungsschwärmerei, die von Hildegard und Mechthild eingeleitet worden war, seine Gedanken eine christliche Vertiefung der Eckhartschen Lehre. Bereits mit 18 Jahren war es Suso völlig klar, wem er angehöre, aber auch klar, daß er die Mauer der Fleischeslüste, die ihn von dem Geliebten trennte, mit Macht und Gewalt niederreißen müsse. Nicht genug mit dem härenen Hemd und der eisernen Kette, nein, in sein Unterkleid läßt er spitze Nägel einnähen, die nun mit dem Ungezieser wetteifern, ihn wachzuhalten; und um gegen diese seine nächtlichen Plagegeister nicht ungastlich zu handeln, bindet er seine Hände, oder steckt sie in Handschuhe mit Messingnägeln. Tag und Nacht trägt er ein Kreuz auf dem Rücken, das mit Nägeln beschlagen ist, deren Spitzen sich direkt gegen seinen Körper richten. Zehn Jahre lang kämpft er auf diese Weise gegen seinen Leib, bis er aus lauter Beulen und Wunden besteht und aufs äußerste erschöpft und entkräftet ist. Da endlich läßt er nach.

Mit all diesen peinigenden Bußübungen wollte Suso betonen, daß seine Hingabe an Christus eine absolute war. „Die Minne" sollte siegen

in ihm; „sein junges, wildes Herz würde doch nicht lange ohne Liebe bleiben können". Eines Tages überkommt ihn der Gedanke, daß er sich ein sichtbares und bleibendes Zeichen seiner seligen Vereinigung mit Jesus schaffen will. Er ergreift seinen Griffel und ritzt den Jesusnamen in's Fleisch nächst seinem Herzen; das Blut rann aus den tiefen Stichwunden und mit Freudigkeit betrachtet er den roten Strom der Liebe, so daß er der Schmerzen nicht groß achtete. Blutend ging er aus seiner Zelle auf die Kanzel und kniete vor dem Kruzifix: „Herr, ich bitte dich, daß du dich nun weiter in den Grund meines Herzens drückest und deinen heiligen Namen also in mich zeichnest, daß du aus meinem Herzen nimmermehr scheidest."

Auf diese Weise schließt er einen Pakt mit dem, dem er all seine Jugendliebe gewidmet hatte. Und das Opfer seiner Leiden war nicht vergebens gebracht; denn es entwuchs daraus ein Innigkeitsverständnis, das seinen Gedanken überall da größeren Wert verleiht als Meister Eckhart, wo er wirklich aus sich selbst schöpft, und wo er nicht nur des Meisters Lehren wiedergibt. Durch eigenes Leben hatte er gelernt und durch eigenes Handeln gezeigt, daß der Weg zur Weisheit nicht durch die Lehrsätze des Denkens, sondern durch Erleben des Lebens führt. „Er wollte von keiner Erkenntnis Gottes wissen, die nicht durch die Nachfolge Christi, nach dessen menschlicher Weise gewonnen sei." Und daß Suso hier sich auf ganz anderem Wege befindet als Eckhart, ersieht man aus dem Protest, den er gerade in diesem Punkte gegen „die Brüder des freien Geistes" erhebt. Mit der panheistischen „Freigeisterei" dieser will er nicht das mindeste zu schaffen haben — Eckhart dagegen fällt in vielen Punkten mit ihnen zusammen; ja sie beriefen sich auch auf den Meister von Köln, da man sie vor Gericht forderte. Und nicht mit Unrecht; denn von spekulativen Voraussetzungen aus kann man zu allem möglichen gelangen. Von Voraussetzungen des Gewissens aus dagegen nicht; und solche waren es, die Suso durch seinen für unsere Augen so verwunderlichen, selbstgewählten Kreuzgang der Leiden gewonnen hatte. Diese wurden für ihn der Weg zur Selbstprüfung, zur Prüfung der Geister; und für seine eigene Theologie ein Schmelztiegel, in dem das metaphysische Verhältnis zu Gott verdampfte und nur das persönliche zurückblieb. Darum ist — wo sein Denken echt ist, und das ist es im „Buch der Weisheit" — in dem Höchsten, zu dem seine Gedanken sich erheben, sowohl ein persönliches Element und eine positive Fülle, die zu erreichen Eckhart nie so recht geglückt ist.

„Weisheit" war für Suso nicht der Inbegriff philosophischer Wahrheit, sondern die erhabene Jungfrau, die der jüdische Weise liebt, die er „aufsuchte von Jugend an" und als seine Braut heimführen möchte, weil er in sie „verliebt war", die Weisheit, die im Anfang der Zeiten „bei Gott als Werkmeister war und spielte vor ihm allezeit". Solcherlei Worte aus dem Buche der Weisheit und aus den Sprüchen Salomos hatte Susos Liebe zur Weisheit geweckt.

Sie wurde ihm die „Frau Minne" selbst, „das ewige Wort des väterlichen Herzens, auf dem der Vater mit Wohlgefallen ruht in der süßen aufflammenden Minne des heiligen Geistes". „Ich bin der Wonnethron; meine Augen sind so klar, mein Mund so zart, meine Gestalt so schön, so wonniglich geziert mit lichtem Gewand, so feinlich umgeben mit allen blühenden Farben der lebenden Blumen: in seliger Lust sind die Augen der Engelscharen in die meinen gesenkt. Wohl ihm, der das süße Spiel, den Freudentanz in Himmelreichs Wonne an meiner schönen Hand ewiglich treten soll! Ein einiges Wort aus meinem süßen Munde übertrifft aller Engel Gesang, aller Harfen Klang." In Tanzrhythmen bewegt sich ihre Rede: „Ich kehre mich hin, ich kehre mich her; in mir ist nichts, das mißfalle; in mir ist alles, das wohlgefällt, nach Herzenswunsch, nach Seelen-Seelenbegierde."

Jedoch gleichwie dieser griechisch-jüdische Weisheitsgenius, in den Suso sich verliebt hatte, frühzeitig in der altchristlichen Kirche als Christus gedeutet wurde, so gesteht auch Suso, daß nur für Uneingeweihte — für solche, die noch angezogen und gelockt werden müssen — die Weisheit in dieser Frauengestalt auftritt; wer gewonnen und eingeweiht ist, weiß, daß die Weisheit Christus ist, wie auch Paulus sagte, er trachtet nicht anderes zu wissen als Jesus Christus, den Gekreuzigten. Christi Leiden sind die wahre Weisheit; hat man das Göttliche in der Vereinigung mit Christus in seinen Leiden persönlich erlebt, so weiß man alles, was des Wissens wert ist, und nichts gibt es für den Menschen mehr zu lernen.

Daher müssen wir denselben Weg zur Weisheit einschlagen, den Christus wandelte: „Nur durch mein Leiden", sagt er, „konnte ich die Welt versöhnen, meine Liebe zeigen und die Steinherzen der Menschen schmelzen. Fürchte also nicht, mir im Leide zu folgen! Wer Gott innehat ihm ist das Leiden leicht."

Durch dieses Leiden — und hier ist der Scheidepunkt vom kirchlichen Katholizismus — können die Menschen die Seligkeit nicht verdienen; es hat im Grunde nur die psychologische Bedeutung, die Seele für das höchste Leben vorzubereiten, indem es des Fleisches Widerstand vernichtet und den Eigenwillen bricht. Dann erst tritt der Zustand ein, auf den es eigentlich ankommt, die Willigkeit oder „Gelassenheit", wobei der Mensch in völliger Hingabe „demütiglich seine Geringheit in der Großheit von Jesu Buße versenkt".

Das ist die Erlösung, die der Mystik allzeit teuer war, die jetzt aber als das innerste Geheimnis christlichen Lebens verkündigt wird, und zwar offenbar verkündigt als Laienpflicht und Laienrecht, und noch dazu auf

mundgerechte Weise in deutlichen und klaren Worten. Den Dreiklang „entbildet — gebildet — überbildet" verdanken wir Suso: „Entbildet von der Kreatur muß ein gelassener Mensch werden, gebildet werden mit Christo und überbildet in die Gottheit" sagt er; „Entwerdung ist des wohlgelassenen Menschen Übung"; „der Sinnen Untergang ist der Wahrheit Aufgang" — und noch ein Wort, das dem Ganzen den Stempel der Mystik aufdrückt: „Ein gelassener Mensch soll im Lichte (der Gnade) merken die Gegenwärtigkeit des alligen göttlichen Wesens in ihm." [1]) — Eine derartig kräftige Sprache macht, daß Suso noch nicht vergessen ist und sowohl in der katholischen wie protestantischen Christenheit in Deutschland seine Bedeutung gewahrt hat. Noch bekannter ist sein Wortspiel: „Alldieweil Lieb bei Lieb ist, so weiß Lieb nicht, wie lieb Lieb ist; wenn aber Lieb von Lieb scheidet, empfindet erst Lieb, wie lieb Lieb war." Hier ist Suso in seinem Element; denn Liebesschmerz und Schmerzenslust, davon hat er gesagt und gesungen wie seitdem keine andere Zunge auf deutsch, bis Werther erschien und Heine seine Lieder dichtete. — Das Bleibende, das er schuf, hat er mit vier Worten über Frömmigkeit gegeben: „innerlich, lauter, lediglich, aufgezogen". Das äußerliche Bild jedoch, das die Erinnerung von Suso aufbewahrt hat, entfernt ihn mehr von uns: als gemarterten Kreuzträger und Madonnenanbeter, der sein Lied vor ihrem Bilde singt als „der törichte Minner" vor dem Fenster seiner Geliebten — und auch den protestantischen Anflug seines Denkens vergißt man allzuleicht über den katholischen Stimmungen, die seine Reden färben.

In dem dritten der drei großen Meister, Dr. Johannes Tauler (1300—1361 erhielt die deutsche Mystik, was sie brauchte, einen praktischen Mann, der, obgleich Mönch und Priesterlehrer und ein poetisches Gemüt, weder das Gepräge eines Mönchprofessors noch das eines Klosterdichters besaß wie Eckhart und Suso. Es war Tauler nicht nur gegeben, in seine Zeitverhältnisse eingreifen zu können, sondern diese ließen ihn ihrerseits nicht in Ruhe. Es war zur Kriegszeit 1324, da Ludwig von Bayern mit dem Papste Johann XXII in Fehde lag. Der Kaiser hatte den Papst abgesetzt und der Papst hatte den Kaiser abgesetzt, dazu ihn in den Bann getan und seine Länder mit dem Interdikt belegt. Mit dem Respekt vor dem päpstlichen Bannspruch war es freilich in jenen Zeiten nicht weit her, und die Dominikaner in Straßburg, an deren Priesterkollegium Tauler Lektor war, hatten manch liebes Jahr ihre Messe weitergelesen, ohne sich stören zu lassen. Als sie sich aber schließlich dem Papste fügten, ließ der Kaiser sie aus der Stadt verjagen, und Tauler

1) Preger II. 401.

scheint bei dieser Gelegenheit mit mehreren anderen nach Basel geflüchtet zu sein, wo er bald Mittelpunkt und persönliche Stütze sowohl für die Kirchentreuen wie für viele andere Geflohene wurde, die in dieser Stadt Zuflucht gefunden hatten. Da er später nach Straßburg zurückkehrt, geschieht es nur, um auch hier seelsorgerische Tätigkeit nach seinem eigenen Kopfe und nicht nach irgendeinem kirchlichen oder kaiserlichen Rezept auszuüben. Er hatte um der Wahrheit willen viel Übles erlitten; um so besser hatte er dadurch gelernt, sich auf dem Wege der Wahrheit zu halten und anderen dahin zu verhelfen.

Die Wahrheit hatte er gefunden, da er in Basel in den Kreis der „Gottesfreunde" aufgenommen worden war. So viel ist sicher, selbst wenn es nur eine Legende sein sollte, daß der „Gottesfreund aus Oberland" sich plötzlich vor Tauler gezeigt, dreimal von Gott dazu berufen, um den bereits damals berühmten Prediger zum rechten Lichte zu bekehren. Denn gewiß ist, daß Tauler in Basel an der Seite Heinrich von Nördlingens stand, und dieser merkwürdige Mann, der sich zu allen Mystikern hielt, sammelte Gottesfreunde von nah und fern um sich und Tauler; er führte den Freund auch in andere Verbindungen gleicher Geistesrichtung, z. B. zu der mystischen Nonne Margareta von Ebner. In Straßburg wurde Tauler Rulman Merswins Beichtvater und damit Träger des ganzen Kreises von Gottesfreunden, die sich in dieses hochangesehenen Bürgers Haus versammelten. Auf diese Weise genoß er das Glück, gleichzeitig nehmen und geben zu dürfen, und seine Tätigkeit war, die inneren Erlebnisse der einzelnen zu einem Gemeindeleben im kleinen zu verbinden, für dessen Richtung und Reinheit und Tiefe er jetzt der Tonangebende wird. Seine Reden haben daher einen anderen Charakter als Eckharts und Susos; sie sind weder Gedankenentfaltungen noch Herzensergießungen, sondern persönliche Anrede, mögen sie nun väterliche Ermahnung oder strenge Zurechtweisung enthalten.

Die Macht seiner Rede ist gewaltig; Margareta von Ebner bezeugt, daß Tauler „das Erdenreich mit seiner Feuerzunge entzündet habe". Daß die Feuerzunge brennen und sengen konnte, merkt man in seinem Urteil über seine christlichen Zeitgenossen; er schilt ihre Laster, sowohl die der Priester als der Laien, und er rühmt just nicht ihre Tugenden. In ihren frommen Handlungen sieht er nur „ein Klappern der auswendigen Werke"; sie gründen sich auf Eigenliebe und Eitelkeit und führen zu nichts; „dessen alles nimmt sich Gott nicht an". Er nennt das Kind mit seinem rechten Namen und bezeichnet die ganze katholische Gerechtigkeit als reinstes Pharisäertum, genau so feind dem wahren Christentum wie einst die Pharisäer Christus. Daß die Baseler und Straßburger Pharisäer nach solcher Rede Tauler nicht Rosen auf den Weg streuten, läßt sich begreifen. — Ebensowenig nimmt er dem Mönchsstand gegenüber, dem er

selbst angehörte, ein Blatt vor den Mund: „Hätte ich gewußt, da ich noch meines Vaters Sohn war, was ich nun weiß, ich wollte von seinem Erbe gelebt haben und nicht von Almosen." Wenn er kein Priester geworden wäre, sagt er ein andermal, dann hätte er es für ein Großes gehalten, Schuhe zu machen — aber gute Schuhe. „Wißt, daß mancher Mensch mitten in der Welt ist, und hat der Mann Weib und Kind, und es sitzet mancher Mensch und machet seine Schuhe, und ist seine Meinung zu Gott, sich und seine Kinder zu ernähren; und etliche arme Menschen gehen aus einem Dorfe, ihr Brot mit großer Arbeit zu gewinnen; und denen mag geschehen, daß sie zu hundertmal besser fahren, so sie einfältig ihrem Ruf folgen, denn die geistlichen Menschen, die auf ihren Ruf nicht acht haben." „Ich weiß einen, den allerhöchsten Freund Gottes, der ist alle Tage ein Ackersmann gewesen, mehr denn 40 Jahre und ist es noch; der fragte einst unsern Herrn, ob er das übergeben solle und in die Kirche sitzen gehen. Da sprach der Herr: Nein! er solle sein Brot und seinen Schweiß gewinnen und verdienen, seinem edlen Blut zu Ehren."

Dieser Sinn für Wirken und Wirklichkeit leitet Taulers Wahl von Glaubenssätzen. Hier ist er kein schaffender Geist; seinen Ausgangspunkt nimmt er in Eckhart und liest nicht nur seinen Zeitgenossen Suso, sondern auch Mechthild und die anderen älteren. Als praktischer Mann aber versteht er gemäß den Gesichtspunkten, die seine Lebenserfahrungen ihn gelehrt haben, zu wählen und zu verwerfen. „Kinder," sagt Tauler, „ihr sollt nicht fragen nach großen, hohen Künsten; geht einfältig in eueren Grund inwendig und lernt euch selber erkennen im Geist und Natur, und fraget nicht nach der Verborgenheit Gottes, von seinem Aus- und Einfließen, und von dem Ist in dem Nichts und von den Funken in der Istigkeit; denn Christus Jesus hat gesprochen: Euch ist nicht zu wissen von der Heimlichkeit Gottes, und darum sollen wir halten einen wahren ganzen einfältigen Glauben in einem Gott, in Dreifältigkeit der Person, und nicht mannigfaltig, sondern einfältig und lauter."

Der „Seelengrund", auf den niederzusteigen Tauler den Menschen gebietet, ist bei ihm, wie bei allen der Eckhartschen Schule, das Wichtigste im Leben; denn hier tragen wir das Gottesbildnis, das göttliche Innewohnen, durch das Gott sich erst recht selbst erkennt und genießt. Das Vorrecht der Menschen vor den übrigen Geschöpfen ist, daß, während die Natur nur ein Abbild des göttlichen Vorbildes ist, das Gottesbildnis im Menschen ein Teil Gottes selbst ist, und des Menschen Lebensziel ist, sich stets mehr und mehr nach diesem Bilde zu formen. Spricht Tauler von diesen Dingen, so paßt er stets genau auf, daß seine Bestimmungen nicht ins Pantheistische ausfließen, er behält, so gut er kann, sowohl Gottes als des Menschen persönlichen Charakter bei. Selbst wenn er, trotz seiner eigenen Warnung, davon phantasieren kann, daß Gott Stille, Einsamkeit, Abgrund und Leere ist, so weiß er doch nur zu gut, daß als Vater d. i. als geoffenbarter Gott, als göttliche Person, Gott vor allen Dingen Leben und Tätigkeit und Wille ist, die Kraft, durch die alle Dinge erhalten, erneut und gestärkt werden. Und ebensowohl weiß er, daß der Mensch nicht ohne weiteres das Gottesbildnis in sich empfinden und sich danach bilden kann. Daß Sündenfall und Sünde zwischen dem Menschen und seinem besseren Ich stehen, ist ein Hauptpunkt Taulerschen Denkens; daß dieses Hindernis erst auf Golgatha abgebrochen ward, und daß man nur durch Christus und die freie Gnade, die den Menschen der Versöhnung teilhaftig werden läßt, wieder man selbst werden kann, ist das positiv Christliche, dem Tauler nie untreu wird, und das er noch dazu in rein evangelischer Form gibt. Jedoch auch dieses Dogmatische führt bei ihm zu einem praktischen Lebenszustand. Was man durch die Gnade erhält, ist nämlich Wille und Wirksamkeitslust: Gott ist es, der in uns Wollen und Vollbringen bewirkt; und neugeschaffen geht dann der Mensch in der Kraft seiner ursprünglichen Freiheit und mit der Entfaltung aller seiner Kräfte hervor. Denn „wir sind geschaffen und gerufen zu großen Dingen"; darum müssen wir Gott in uns Raum geben, damit wir die Kraft haben, sie auszuführen.

Mit Tauler nahm die Mystik eine Wendung nach dem natürlichen menschlichen Leben hin, die außerordentlich wohltuend wirkt, nicht zum wenigsten, wenn man an den mit Tauler gleichaltrigen Suso denkt. Jedoch auch an anderen Orten setzte das mystische Christentum Frucht an in praktischen Ermahnungen und guten menschlichen Lebensidealen. Thomas a Kempis' berühmtes Buch über Christi Nachfolge kommt hundert Jahre später als Tauler, spricht jedoch erbaulich wie er, wenn schon mit gedämpfterer und leiserer Stimme, ohne den reformatorischen Anlauf und die polemisch geballte Faust Taulers. Durch diese Erbauungsschrift — nächst der Bibel das verbreitetste Buch der Christenheit — hat die Mystik einen Typus für eine Laienfrömmigkeit geschaffen, die nicht nur im Katholizismus die herrschende geworden ist und diesem überall das schönste und gesundeste Gepräge verleiht, sondern die auch in der protestantischen Welt den weitesten Eingang gefunden hat.

Ein inneres Leben zu leben, stille, und auf Gottes Stimme lauschend, mit Christi Demut vor Augen, in der Reinheit des einfältigen Herzens und in der vollkommenen Freiheit der vollkommenen Hingabe — das ist, wozu Thomas a Kempis die Christen vermahnt; und wer könnte leugnen, daß das ein gutes und nützliches Christentum sei, wenn er diese „vier Dinge, die vielen Frieden bringen", hervorhebt: „Such' lieber den Willen eines anderen zu tun als deinen eigenen! Wünsche lieber wenig zu haben als viel! Wähle lieber den untersten als den obersten Platz! Bete stets, daß Gottes Wille sich in dir und durch dich erfüllen möge!"

Nach Taulers männlichem Ruf „zu großen Dingen“ wird man bei Thomas a Kempis vergebens suchen. Er weilt vorzugsweise bei der sanft duldenden und ruhenden Seite des Christenlebens, die sich auch am besten den Forderungen des Katholizismus fügt. Aber die Moral des Nichtigkeitsgefühls ist nicht nur christlich, sie ist auch eine Frucht der mystischen Denkweise — hier, wie in Persien, wo ja Demut, Geduld, Genügsamkeit und Opferwilligkeit die sittlichen Gebote des Sufismus wurden. Wir haben gehört, welches Schicksal diese Gebote auf persischem Boden in Wirklichkeit erfuhren, wie leichtlich man über sie hinauskam und wie bald man in ihrem Gegenteil endete. Für die Moral der christlichen Mystik ist es von entscheidender Bedeutung gewesen, daß ihre Ideale sich an Christus knüpften und mit seiner Nachfolge zusammenfielen. Sie erhielt dadurch absolute und bleibende Gültigkeit und konnte durch Egoismus und Menschenverachtung, die sonst unweigerlich aus Mystik emporwachsen und die edleren Triebe in ihr ersticken, weder aufgelöst noch übertrieben werden.

9. Luthers Mystik.

Im Jahre 1516 gab Martin Luther ein kleines Büchlein heraus, das ihm als Handschrift in die Hände gefallen war, und das ihn so bewegte, daß er sogar erst einen Auszug daraus für seinen Freundeskreis gemacht hatte. Da das Buch keinen Titel besaß, gab ihm Luther den Namen, den es noch heute trägt: „Ein deutsch Theologia“. Nach zwei Jahren war eine neue Auflage nötig, und das Vorwort, womit der junge Wittenberger Professor die erste Auflage begleitet hatte, ward beibehalten, obgleich aus dem Professor in der Zwischenzeit ein Reformator geworden war: „Diez edle buchlein, alss arm und ungeschmückt es ist yn worten und menschlicher weissheit, also und all mehr reicher und übirkostlich ist es in kunst und gotlicher weissheit. Und daß ich nach meynem alten narren rüme, ist mir nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkummen eyn buch, dar ausz ich mehr erlernet hab und will, was got, Christus, mensch und alle ding seyn. Und befinde nu aller erst, das war sey, das etlich hochgelerten von uns wittenbergischen Theologen schimpflich reden, alszo wolten wir new ding furnehmen, gleych alsz weren nit vorhyn und anderwo auch leut geweszen. Ja freylich seyn sie geweszen, aber gottis tzorn, durch unser sund vorwircket, hat uns nit laszen wirdig seyn die selben zu sehen oder hören.“

So warm konnte Luther in der ersten Zeit seines inneren Erwachens von einem Buche sprechen, das, recht besehen, nur eine einfache Erbauungsschrift im Stil der spätdeutschen Mystik war. In diesen Jahren hatte die Mystik es ihm angetan, und in der Form, die namentlich Tauler ihr gegeben hatte, fand er die wahre theologische Weisheit. Mystik hatte Luther natürlich immer gekannt; er war ja Theolog, auferzogen in Scholastik, und er hatte selbst in der ersten Zeit seines Lehrens zu des Areopagiten Weisheit greifen können, wenn es auszulegen galt, was David mit „Lob der Stillheit“ gemeint hatte oder dergleichen. Er wußte damals, sowohl wie jeder Mystiker aus Bernhards oder Thomas' Schule, daß es ein Verstehen Gottes gab, das sich nur durch völlige Ruhe und Stille des Gemütes, gleich wie bei Verzückung oder Ekstase, gewinnen ließ. Als er später zu einem Verurteilen dieser Art Mystik gelangte, konnte er sein *expertus loquor* hinzufügen: daß er davon spräche als ein Mann von Erfahrung.

Aber Taulers Mystik verurteilte er niemals; sie hatte ihm in seiner Sturm- und Drangperiode Schutz und Trost gewährt, und in ihr hatte er Ausdruck für das gefunden, was in seinem eigenen Herzen gärte. Denn das ist die Sache bei Luther: das Neue, das er brachte, war nicht aus seinem oder anderer Denken gewonnen, sondern es war eine Lebenserfahrung, die er mit Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit erkauft hatte. Alles setzte er ein, nicht nur Herz, Seele und Sinn, sondern auch Leib und Leben; alles, um „genug zu tun, damit er einen gnädigen Gott haben könnte“; er zog des Katholizismus letzte Konsequenzen an seinem eigenen Leib. Er wollte den Willen Gottes bis aufs letzte Tüpfelchen erfüllen. Da erging es ihm wie im Märchen, und wie es auch im Leben geht: wer sich selber als Einsatz gibt, gewinnt das Königreich: der junge Mönch, der Leben und Gesundheit an Gottes Gerechtigkeit gesetzt hatte, sprengte nicht sich selbst dabei, sondern er sprengte die Auslegung von Gottes Gerechtigkeit, von der der Katholizismus lebte, und womit er Jahrhunderte hindurch das Volk gezüchtigt und die Seelen gemartert hatte. Plötzlich, wie durch eine Offenbarung, sah er, daß die Gerechtigkeit Gottes, die das Evangelium verkündet, nicht Strenge, sondern Barmherzigkeit sei, und daß sie nicht durch Bußübungen gewonnen werde, sondern durch Glauben allein, wie ja eben geschrieben steht: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben“.

Mit der lateinischen Sprache hatte auch das römische Recht sich in den Gottesbegriff und das Gottesverhältnis eingeschlichen. Was mußte Luther nicht leiden, ehe er hinter dem harten kalten Wort *justitia* Gottes Barmherzigkeit entdecken konnte, von der die Propheten des Judentums ergriffen waren, und worin Paulus gelebt und gepredigt hatte! Nun, da er es auf Griechisch sah und das Hebräische wußte, das dahinter lag, ging ihm erst das Verständnis auf für den 17. Vers im 1. Kapitel des Römerbriefes, worin geschrieben steht, daß die Gerechtigkeit im Evangelium geoffenbaret sei. Plötzlich wurde dieses Wort, das ihm früher fürchterlich wie Verdammnis geklungen hatte, zu überströmendem Segen: er

sah nun, das Gesetz war nicht eins mit dem Evangelium — sondern durch die frohe Botschaft war die Verdammnis des Gesetzes aufgehoben. Kann jemand es Luther verdenken, daß er sich nun dem Evangelium, das geschrieben steht, den Worten der Bibel, die nun eine Macht wurden, beugte und diesem seinen und aller wahren Christen Glauben verpflichtete, wenn man sieht, welche Hilfe es ihm gegen alle Traditionen, Auslegungen und Systeme gewesen war, und wenn man weiß, mit welchen Qualen diese seine Seele überbürdet hatten?

Dem neuen Gottesbegriff, dem himmlischen Vater des Evangeliums, entsprach unmittelbar das neue Verhältnis zu Gott, der evangelische Kinderglaube, das furchtlose Vertrauen des Kindes zum Vater. Mit diesem Hauptsatz der Reformation, daß der Glaube „Zuversicht" (fiducia) sei, ist ein Zwiefaches gegeben: Vertrauen zu Gott — also keine Furcht vor Gott; Vertrauen zu Gott — also kein Vertrauen auf sich selbst, d. h. keine Zuversicht, daß man sich selbst erlösen könne. Solange man dies letztere glaubt, glaubt man nicht an Gott und braucht weder Gott noch Erlöser. Nein, er fordert einen ganz, und man braucht ihn ganz; denn aus sich selbst kann man nicht leben. Das Leben leben, würden wir in der Sprache unserer Zeit sagen, heißt in unbedingtem Vertrauen auf die tragende Kraft des Lebens leben. Leben ist etwas Ewiges; entweder haben wir es, oder wir haben es nicht; es ist kein Stückwerk, das wir nach Zeit und Muße uns zusammenflicken können, selbst wenn wir all unsere Zeit und all unsere Muße darauf verwendeten.

Und Luthers Sprache steht der unsrigen nicht einmal so fern. Denn mit dem kleinen Gleichnis: justificatio = vivificatio, daß „Rechtfertigung ein Lebendigmachen" ist, ist ausgedrückt, daß ein neues Lebensprinzip, ein neues Lebensgefühl den, der glaubt, d. h. den, der sich von Gottes Barmherzigkeit getragen fühlt, beseelt und ganz erfüllt.

So versteht man die Worte Luthers, die auch ein erfahrener Forscher religiöser Gefühle, der Amerikaner William James, hervorgehoben hat. „Gott ist ein Gott derer, so da betrübt, arm, elend, unterdrückt, verzweifelt und allerdings zu nichts gemacht sind; an denen kann Gott sein recht natürlich Werk üben, das da ist, die Niedrigen erhöhen, die Hungrigen zu speisen, die Blinden zu erleuchten, die Armen und Elenden zu trösten, die Sünder gerecht, die Toten lebendig und die Verdammten und Verzweifelten selig zu machen, und dergleichen; denn er ist ein allmächtiger Schöpfer, der so lebendig macht die Toten und rufet dem, das nicht ist, daß es sei (Röm. 14, 17). — Aber die allerschädlichste und giftigste Bestie, nämlich der Gutdünkel über die vermeinte eigene Gerechtigkeit, ist also geschickt, daß er unseren Herrgott zu diesem seinem natürlichen und eigenen Werk gar nicht will kommen lassen; denn er will kurzum kein Sünder, nicht unrein, nicht elende noch verdammt sein, sondern gerecht will er sein und heilig usw. Darum muß unser Herrgott nothalber den großen, gewaltigen Hammer, nämlich das Gesetz, zuhanden nehmen, damit er diese Bestie mit alle dem, darauf sich sie verläßt, als da ist ihre Vermessenheit, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gewalt usw., auf Stücken zu schweißen, zu schmettern und allerdings zunichte machen, auf daß sie doch endlich mit ihrem eigenen Schaden und Unglück empfinde und innewerde, daß sie verloren und verdammt sei. Aber da hebt sich allererst rechte Mühe und Arbeit, wenn einer vom Gesetz also erschreckt und darnieder zu Boden geschlagen ist, daß er sich wiederum erholen, aufrichten und sagen könne: Moses mit seinem Gesetz hat mich lange genug vexiert und geplaget, betrübet und gemartert, es ist nun Zeit, daß ich der Gnade auch Raum und Stall gebe und höre, was mir mein Herr Christus sagt, der holdselige Lippen hat (Ps. 45, 3) und darum viel besser beredt ist denn Moses mit seiner schweren Sprache und Zunge (2. Mos. 4, 10). Nun ist es Zeit, daß ich sehe, nicht auf den Berg Sinai, wie der rauche und brenne, sondern auf den Berg Moria, darauf unser Herrgott seine liebliche Wohnung, seinen Tempel und Gnadenstuhl hat, welcher da ist Christus, der ein König der Gerechtigkeit und des Friedens ist. Allda will ich hören, was der Herr zu mir reden werde: er sagt aber Friede zu seinem Volk."

„Daß sich ein Mensch, der in Anfechtung ist, also herumwende, lasse Mosen mit seinem Gesetz fahren und ergreife Christum durch das Wort der Gnaden, kommt uns dermaßen schwer und sauer an. Denn es ist um das menschliche Herz ein solch toll und närrisch Ding: wenn das Gewissen einen solchen Kampf gehalten und mit dem Gesetz sich also zermartert hat, daß es alsdann das Evangelium von Christo, dadurch ihm gewisse Vergebung der Sünden angeboten und verheißen wird, nicht allein nicht annimmt, sondern siehet sich weiter nach mehr Gesetzen um und vermeint der Sache damit zu helfen; und gedenkt dann bei sich selbst also: Will's Gott, daß ich länger leben soll, will ich mein Leben bessern, will dies und das tun, will in ein Kloster gehen, will mich aufs allerehrlichste halten, nur Wasser trinken und Brot essen, wöllen und barfuß gehen usw. Wo du allhier nicht anders tust und nimmst dir nicht gleich das Widerspiel vor: das ist: wo du nicht Mosen mit all seinem Gesetz von dir hinweg weisest zu den sicheren, wilden und harten Köpfen, und ergreifest in solchen deinem Schrecken, Angst und Not den Herrn Christum, als der für deine Sünde gelitten hat, gekreuzigt und gestorben ist, ist's mit deiner Seligkeit gar aus, mußt verzweifelt und verdammt werden[1])."

Die kräftigen, zentripetalen Worte führt James um so lieber an, als sie in christlicher Form den Typus der Bekehrung schildern, den er selbst

---

1) Ausf. Erkl. d. Ep. a. d. Galater Cap. 3, 19 (W. A. 8, 2283 f.).

als den eigentlich religiösen betrachtet. Bekehrung ist eine Totalumwandelung, durch die ein Mensch sein Lebensprinzip verändert (oder zum erstenmal findet). Er gibt es auf, den Schwerpunkt seines Lebens in sich selbst zu fühlen, und es verlegt ihn in die Lebensmacht, zu der er sich bekehrt hat. Die Ergießung des eigenen Selbst jedoch hinterläßt in der edelsten Form der Bekehrung nicht nur ein Gefühl von Leichtigkeit und Freiheit, sondern auch von Erweiterung und erneuter Lebensenergie. Bekehrung führt nicht nur Freude und Arbeitslust mit sich, sondern auch Sympathie, den Trieb, andere zu erfreuen, für andere tätig zu sein.

Und dieses letztere finden wir auch in Luthers Glauben, und das eben bestimmt den Unterschied, den er zwischen Religion und Moral aufstellt. Das Moralische hat als ein Weg zu einem Verhältnis zu Gott seine Bedeutung verloren, hat aber damit seine Bedeutung als des Menschen natürlicher Weg durchs Leben wiedergewonnen und steht nun, innerhalb des gottgewidmeten Menschenlebens, auf seinem eigenen Boden. Pflicht ist nicht ein Dienst, den man Gott leistet, oder womit man etwas von Gott verdienen könnte, sie ist nur des freien Menschen einfache Schuldigkeit seinem Nächsten und sich selber gegenüber und dadurch die Erfüllung von Gottes Willen. Ist man ergriffen von Gottes Vaterliebe, so ergreift einen gleichzeitig menschliche Bruderliebe; fühlt man sich Bürger im Reiche Gottes, so erfüllt man auch seine Bürgerpflicht als Mensch. Auf dieser Grundlage ist Luther unermüdlich, die Menschen zur Tätigkeit anzuspornen. Und alsdann mit Freuden an dein Werk gegangen!" heißt es in des Katechismus Anweisung zur Morgenandacht. Und diese menschliche Tätigkeit in unserem bürgerlichen Beruf, sei es auch nur der eines Dienstmädchens mit dem Kehrbesen, soll nicht nur den Tag ausfüllen und unsere Kräfte und all unser Denken in Anspruch nehmen, sondern soll auch unser Herz mit Freude erfüllen, daß dieses unser fruchtbringendes Tagewerk und nicht des Mönchs unfruchtbare Beschwerden, Gottes Absicht und Gottes Wille mit uns ist. „Sollt im nicht ein Herz springen und von Freuden zufließen, wenn er zur Arbeit gieng und thäte was ihm befohlen wäre, daß er künnte sagen: siehe! das ist besser denn aller Carthäuser Heiligkeit, ob sie gleich zu hart fasten und ohne Unterlaß auf den Knien beten. Denn hie hast du einen gewissen Text und gotlich Zeugnisz, daß er dies geheißen hat; aber von jenem kein Wort befohlen". (Großer Katechismus 3. IV. Gebot.)

Es ist ein bedauerliches Mißverständnis des Luthertums, daß der große Reformator mit seiner Erlösung „allein durch den Glauben" die Menschen von ihrer Tätigkeit weggerufen hätte. Die katholischen Ritual- und Bußübungen und alles Taten-üben als Weg zur Heiligung und Erlösung verwirft er; der täglichen und bürgerlichen Tätigkeit hingegen, den natürlichen Pflichten des menschlichen Lebens hat er zum erstenmal seit

den Tagen der Apostel, ja in noch höherem Maße als diese, ihren vollen Wert im Zusammenhang mit dem christlichen Leben gegeben.

Was haben nun diese Gedanken Luthers mit der Mystik zu schaffen? Albrecht Ritschl und seine Schule meinen: nur ganz wenig. In seinem Eifer, die Lutherische Theologie in ihrer reinsten Gestalt und in ihrem schärfsten Gegensatz zum Katholizismus darzustellen — und wohl auch von einem persönlichen Unwillen gegen die Mystik geleitet —, machte Ritschl aus Luthers Berührung mit der mittelalterlichen Mystik etwas völlig Untergeordnetes: „Er hatte das Evangelium unabhängig von der Mystik gefunden," heißt es, „und völlig von der Mystik hingenommen war er nur vor seiner eigentlich klassischen Periode."

Völlig richtig! Aber daß Luther selbst noch nach seinem ersten reformatorischen Auftreten seinen Zusammenhang mit der Mystik sehr tief fühlte, das bezeugen doch vor allen Dingen die Worte der Vorrede von 1618, worin der junge Reformator eben gerade bei diesen Mystikern Schutz sucht, also bei den Leuten alter Zeit, die dasselbe gesagt hatten, was man ihm nun so übel aufnahm. Und welche Worte findet er nicht für Tauler!

Aber der Zusammenhang ist nicht allein der, daß Luther in der Mystik dasselbe fand, was er in sich selbst trug — auch der erste Trost, der in seine Seele gefallen, und sein Denken in andere Bahnen gelenkt hatte, war eine Stimme aus der alten Mystik. Wer weiß, was aus diesem mit sich selbst streitenden Augustinermönch im Kloster zu Erfurt geworden wäre, wenn nicht sein Ordensprovinzial Johann Staupitz ihn bei der Hand genommen und ihn aus seinem Verständnis des Christentums heraus beruhigt hätte! Dieses Verständnis jedoch war eben gerade das der Mystik, und Staupitz war auf diesem Gebiet keineswegs Dilettant. Er war ein gelehrter und feiner Kopf, dessen theologische Werke eine unmittelbare Fortsetzung der Eckhart-Taulerschen Mystik bilden, und Luther wurde durch ihn in eine Frömmigkeitsrichtung hineingezogen, deren Suchen er zum Finden verhalf.

Daß der Glaubenstypus, den Luther schuf, durch die „Gelassenheit" der Mystiker vorbereitet war, kann schwerlich übersehen werden. Denn unter Gelassenheit verstand man eben gerade, die eigene Machtvollkommenheit aufzugeben, sich Gott hinzugeben und in seinem Verhältnis zu Gott sich zum ausschließlich Entgegennehmenden zu machen. Das ist der psychologische Rahmen, in dem „die Rechtfertigung des Glaubens" liegt, und dieser ist nicht von der deutschen, sondern von aller Mystik überhaupt geschaffen worden, so wahr als sowohl heidnische als christliche Mystiker darin einig waren, den Weg der „Taten" zu verwerfen, seien es nur rituale oder moralische Taten, die das Verhältnis zu Gott zustande bringen.

Hiermit hört jedoch auch Luthers Zusammengehen mit den Mystikern auf, denn er verwirft nicht nur das, was sie verwarfen: den Weg der Taten, sondern auch das, was sie schufen: den Weg der Erkenntnis. Ja, auch aus ersterem: dem Verwerfen der Taten, machte er ganz anders Ernst, als die Mystiker es getan hatten; denn diese hatten doch stets einen kleinen Rest von Taten auf dem Wege zur Seligkeit beibehalten, nämlich die „Reinigung", die vorausgehen mußte, ehe das Gemüt sich der göttlichen Begegnung und Vereinigung erschließen konnte, die Reinigung, die ja in der Regel in Leiden geübt wurde, und die noch einen Suso in eine Askese jagte, die es weit härter trieb, als irgendeine Mönchsregel je zugestanden hatte. Mit diesem Sichhinaufleiden zur Gelassenheit, mit der moralisch-pathologischen Vorbereitung hat Luther nichts zu schaffen; die Taten, die Gott von einem Menschen fordert, bestehen in etwas ganz anderem als darin, durch Kampf in ein Verhältnis zu Gott zu kommen.

Mit dem inneren Wege zu diesem Verhältnis, den die Mystik geschaffen hatte, dem Weg der Erkenntnis, der Beschauung war Luther ebenso vollständig fertig, wie mit dem äußeren der Taten. Sein Zuversichtsglaube hat nichts mit Beschauung zu tun, und gleichwie er die Eigenschaft Gottes sprengte, auf die hin der Katholizismus lebte, nämlich die Gerechtigkeit, so stürzte er auch das Wesen Gottes, das die Scholastik geschaffen hat: die begriffsmäßige Bestimmung Gottes, ob diese nun darauf ausging, Gott als begreiflich oder unbegreiflich zu erklären.

„Spekulativ definieren sie Gott mit bestimmten Gleichnissen als ein gegenwärtiges Zentrum in einem nirgends vorhandenen Kreis. Aber das sind mathematische und physische Dinge, die wir anderen Professoren überlassen. Denn wir suchen eine theologische Definition, d. h. nicht eine Definition des göttlichen Wesens, welches unbegreiflich ist, sondern seines Willens und Affektes, was ihm gefalle und was nicht. Das Interesse der Religion ist, Gott zu haben, d. h. einen solchen zu haben, auf dessen Hilfe in allem Übel und dessen Förderung in allem Guten wir vertrauen. „Wir können das geringste Ding von uns selber nicht wissen und wollen doch in Teufels Namen hinaufklettern und mit unserer Vernunft Gott in seiner Majestät, eigentlich fassen und ausspekulieren, was er sei". . . . „Da spricht denn der Türke, der Jude und Papst: ich glaube an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, und suchen alle Gott andrer Weise im Himmel, finden ihn aber nicht, denn er will sich auch nicht finden lassen, denn allein in Christo".[1])

Auf diese Weise bleibt da von diesem gedachten Gott und diesem Denkverhältnis zu Gott, von dem die Mystik gelebt hatte, kein Deut übrig;

---

1) Schultz, Luthers dogmatische Aussagen über Gott (Ztschr. f. Kirchengesch. 1881. S. 79 ff.).

noch weniger von dem unbewußten Gott oder dem bewußtlosen Verhältnis zu Gott, dessen heidnisch-mystische Herkunft leicht erkennbar ist. Und mit der Erkenntnis und Ekstase verschwindet auch die Askese, dieser letzte Rest aus dem Erbe der Mystik, den die Mystiker noch bewahrt hatten. Übrig bleibt nur das innere Leben in Gott und der innere Weg zu Gott, diese beiden Tiefen des Lebens, die letztes Ziel aller Mystik sind. Beide lagen für Luther geoffenbart in Christus: er ist das Ebenbild Gottes und er ist der Weg. Und damit ward der Mystik gesagt: Gottes Wesen ist Persönlichkeit, und der Weg zu Gott ist Persönlichkeit; anderes über Gott wissen wir nicht, und auf andere Weise können wir nicht zu ihm gelangen.

Damit hat die Mystik ihre Vollendung gefunden, denn was sie suchte, hat sie erreicht: Einen Ausdruck für das Wesen Gottes, der mit dem Leben in Gott zusammenfällt und ausschließliche Lebensbestimmung ist. Aber damit ist die Mystik auch aufgehoben; denn die Wesensbestimmung Gottes und die Wesenseinheit zwischen Gott und Menschen, womit die Mystik arbeitete, und wonach sie mit des Denkens und Leidens Mühe sehnsuchtsvoll strebte, ist durch das unmittelbare Vertrauen, mit dem die menschliche Persönlichkeit zum Urheber und Träger des Lebens steht, überwunden. Dies ist die einzige unio mystica, unter der das Leben bewahrt werden kann. In ihrer eigentlichen, ursprünglichen, d. h. heidnischen Form ist die mystische Einheit ein Auflösungsprozeß, in dem zuletzt sowohl die göttlichen als menschlichen Werke verschwinden, was sich aus der Geschichte der heidnischen Mystiker hinreichend ersehen läßt. Die christliche Mystik hat nicht zu diesem Untergang geführt, weil ihre Entwickelung die unausgesetzte und mühevolle Arbeit war, das heidnische Erbe in persönliche Werte umzusetzen. Keinem ist es so geglückt wie Luther; er hat in diesem Punkt einen welthistorischen Prozeß zum Abschluß gebracht, und an die Mystiker, von denen er in der Zeit seiner Reife lernte, schloß er sich in Wirklichkeit nur an, nicht weil ihre Schriften die traditionelle Mystik enthielten, sondern weil sie den Keim enthielten, der diese sprengen sollte.

10. Die quietistische Mystik.

Also fielen die Gemüter doch an einem Orte der Welt zur Ruhe, und das menschliche Denken konnte, erlöst von dem ewigen Hinausstarren nach den fernsten Horizonten alles Menschentums, sich mit größerer Zuversicht und Heiterkeit den mehr natürlichen Aufgaben des Lebens zuwenden. Die Ruhe, die sich nach der Lösung eines Lebensproblems einstellt, machte sich auch im Luthertum bemerkbar, nicht minder deutlich aber auch ein schädliches Moment: daß nämlich die Gemüter, auf die

Lösung des Problems hin befriedigt, sich der Ruhe hingaben und für die Impulse, die ursprünglich das Problem in Schwung gebracht hatten, taub und abgestorben waren. Das seelische Gären, Stürmen und Drängen, das bei mystischen Richtungen anspricht, ist im orthodoxen Luthertum durch bürgerliches Gleichgewicht und durch pastorale Rechtgläubigkeit verdrängt, ja selbst Innigkeit und Poesie, Luthers eigenstes Erbe aus seiner Jugend Sturm- und Drangperiode, treten fürderhin in seiner Kirche nur spärlich und als seltene Gäste auf.

Und wo sie doch aufkeimen, blüht ihnen kein Gedeihen. Der grübelnde und dichtende Mann Johannes Scheffler, im bürgerlichen Leben einstens wohlbekannt als kaiserlicher Hofmedikus, weltbekannt aber unter seinem Dichternamen Angelus Silesius, mußte erfahren, wie wenig Platz das Luthertum des 17. Jahrhunderts für einen Mystiker hatte. Darum brach er auch aus und ließ sich vom Katholizismus erobern. Denn dieser vermochte einen Sohn, der in seinen Epigrammen so gar merkwürdige Wahrheiten verkündigte, zu dulden:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd' ich zunicht', er muß vor Not den Geist aufgeben.

Und:

Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein,
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.
Ich auch bin Gottes Sohn, ich sitz' an seiner Hand,
Sein Geist, sein Fleisch, sein Blut ist ihm an mir bekannt.

Derartige Gedankenexperimente kann der Katholizismus, wenn er gutmütig gelaunt ist, als unschuldiges Privatvergnügen eines Hofmedikus hingehen lassen; — nicht so aber der Protestantismus, wo dergleichen sofort zum Lehrsatz wird und als solcher ja unbestreitbar mit der Konfession in grellsten Widerspruch gerät.

Darum konnte man jenen biederen Schuhmacher, der beim Ansehen eines Zinntellers Offenbarungen erhielt, und der, über Leisten und Zwirn gebückt, über den dunkeln Ternar in Gott und den androgynen Menschen vor dem Sündenfall nachgrübelte, auch nicht in Frieden lassen. Glücklicherweise war Meister Jakob Boehme imstande, den geistlichen Herren in Dresden beweisen zu können, daß seine Lehre mit der Orthodoxie nicht im Widerspruch stünde. Ach nein! Er überbot vielmehr die Kirchenlehre an abstrusen Kombinationen und spielte mit Dreieinigkeit und Gottmensch so kühn wie je eine spekulative Theologie. Nur wollte er diese Begriffe zu Weltrealitäten machen, und dazu verhalf ihm ein Naturpantheismus, der seine Stärke und seine Schwäche, jedenfalls seine tiefste Eigentümlichkeit blieb.

Sonderbar! In diesem Laiengehirn wurde nach tausend Jahren eine abgestorbene Denkart wiedergeboren, die zur Zeit der Gnostiker und Neuplatoniker geblüht hatte. Die Natur in Gott hineinzulegen, um dadurch wiederum die menschliche Natur mit Gott zu erfüllen — das hat Meister Jakob verstanden, so gut wie irgendein Dionysios, und damit hat er wiederum die Philosophen und Theologen der Romantik begeistert. Sie fanden in ihm den Pantheismus und die Poesie, die sie selbst hätten entfalten mögen: „Gleichwie der Geist eines Menschen in dem ganzen Leibe in allen Adern herrscht und den ganzen Menschen erfüllt, so erfüllt auch der heilige Geist die ganze Natur; er ist das Herz der Natur und herrscht in den guten Qualitäten in allen Dingen." „Die Menschen sind aus der Natur, den Sternen und Elementen gemacht worden, Gott der Schöpfer aber herrscht in allem gleichwie der Saft in dem ganzen Baume." Das klingt noch alles schön heidnisch, und selbst wo Boehme ein gutes Wort spricht wie dieses: „Der Vater ist der Quellbrunn aller Kräfte, und alle Kräfte sind ineinander wie eine Kraft" — ist doch sehr zu bezweifeln, ob das für Christentum gelten könne. Die Mystik Boehmes war ein entschiedener Rückfall in die Naturmystik; selbst wo er persönlich fühlt und spricht: „Wie ist doch Gott allen Dingen so nahe!" und wenn er stille steht und ihm den eigenen Willen ergibt, geschieht es, damit Gott in ihm gleichwie die Sonne durch die ganze Welt wirke.

Diese pflanzenartige Empfänglichkeit ist das Charakteristische in Boehmes Frömmigkeit; auch wenn er das gemeinsame Leben der Kinder Gottes bestimmt, kommt er nicht über ein Blumenleben hinaus. „Gleichwie die manchen Blumen alle in der Erde stehen und alle nebeneinander wachsen, keine beißt sich mit den anderen um Farben, Geruch und Geschmack; sie lassen Erde und Sonne, Regen und Wind, Hitze und Kälte mit sich machen, was sie wollen, sie aber wachsen eine jede in ihrer Eigenschaft — so ist es auch mit den Kindern Gottes."

So viel hat er an Evangelium, und so viel hat er an Mystik. Ob es aber der chinesische Laotse oder der persische Saadi oder Hafiz oder ein lutherischer Christ ist, der hier spricht, ist nicht zu hören; noch weniger ist der Fortschritt zu spüren, der mit Luther über diese Naturmystik hinaus geschah. Wie hätte dieser wohl über Boehmes Aurora geurteilt? Gewiß hätte er wieder davon gesprochen, wie Frau Hulda sich in ein Christenkleid versteckt und diesmal einen guten Schuster betört habe, Gott zu suchen, wo nur Natur zu finden ist.

Nein, was mit der Mystik geschehen sollte, geschah innerhalb der katholischen Kirche. Denn diese hatte das Problem nicht hinter sich, sondern war durch ihre Voraussetzungen davon abgeschnitten, es lösen zu können — in ihr ließ die Spannung also nicht nach, und das ward ihrem Frömmigkeitsleben zum Gewinn. Denn niemals ist christliche Mystik tiefer in Menschenseelen eingedrungen, niemals hat sie ihre Macht über die

Völker so weit ausgedehnt und in deren Kulturen so tiefe Spuren abgesetzt wie die katholische Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts. Diese Mystik, die sich gar bald wieder in den Protestantismus hineinschlich, indem sie, nach allen Seiten hin Ansteckung verbreitend, sacht über die Grenze gelangt, bei den Reformierten Aufnahme findet und immer weiter wachsend sogar bei den Lutheranern eindringt. Das 17. Jahrhundert, religiös beherrscht, wie es sowohl von äußeren Mächten als innerem sehnsüchtigen Verlangen war, ist durch und durch von Mystik durchtränkt, und Neubildungen, die im Osten wie im Westen auftauchten, schmecken sämtlich nach ihr. Darum bildet nicht nur Spaniens, Italiens und Frankreichs innere Geschichte, sondern auch die Geschichte der protestantischen Erhebungen, der Pietisten, Herrnhuter und Quäker ein Glied in der Geschichte der Mystik.

Gleich wird sich zeigen, daß diese Blütezeit der Mystik sonderliche Beiträge zu einer Weltanschauung nicht lieferte. Sie fragt nicht nach dem Wesen Gottes oder der Welt, sie ist eine praktische Frömmigkeitsrichtung. Aber eben dadurch ward sie geschickt dazu, dem Katholizismus im Kampf mit dem drohenden Protestantismus neue Lebensfähigkeit zuzuführen. Was dieser Periode ihre Farbe verleiht, sind die kirchenpolitischen Schicksale, die die Mystik zur Zeit der Gegenreformation durchzumachen hat; jedoch trug auch ihre stillere Seite Frucht, indes sie jene eigentümliche Seelenerkenntnis, die aus dem sich stets mehr und mehr vertiefenden Selbstbetrachten geboren ward, hervorbrachte.

Und diese stille Selbstbetrachtung konnte gut gedeihen, denn in der Treibhausluft der Klöster fand sie ihre Brutstätte. „Geh in dein Kämmerlein und schließe die Türe zu", das blieb und ward nun mehr denn je der katholischen Frömmigkeit Weg zu Gott; ward aber zugleich auch der Weg zu seelischen Tiefen. Denn hinter Klostermauern lebte man ein Herzensleben, so innig und so innerlich, daß alles übrige, was die Kirche außerdem zu bieten hatte, vergessen oder für nichts geachtet ward. Nur daß niemand auf den Gedanken kam, an eine Kirchentür anzuschlagen, was man hinter Klostermauern dachte. In der Regel dachte man gar nicht daran, etwas ausmerzen zu wollen, weder Lehrsätze noch Kirchensitten, obgleich man wohl wußte, daß all dieser äußere Apparat dem Frommen gar entbehrlich sei. Die revolutionären Kräfte, die die Mystik im stillen gebar, wurden niemals Sprengkraft genug zu einer Reformation, und darum wurden sie von der Kirche umfangen und umschlossen, aufgenommen und eingekapselt, sanft und sicher, ganz wie der menschliche Körper seine unruhigen Gäste einkapselt, wenn sie nicht kräftig genug sind, Revolution zu erregen.

Ach nein, Unruhe verursachen war nicht, was man beabsichtigte, denn was man vor allen Dingen suchte, war Ruhe. „Und ihr sollt Ruhe finden für eure Seelen", das war das zweite Wort im Evangelium dieser Mystik. Dafür ward sie auch die quietistische, vom lateinischen quies, Ruhe, genannt. Darum hat sie auch nur dem einzelnen oder den einzelnen etwas zu geben, aber nichts der Gesellschaft, der Allgemeinheit; ihren Trost und ihre Weisheit pflanzt sie von Seele zu Seele, lehrt diese Seelen aber nicht, etwas Tüchtiges für die Menschheit zu leisten. Egoismus schießt im Garten der Kontemplation hoch ins Kraut. Und eben weil Mystik in ihrem ewigen Beschäftigen mit dem eigenen Innern, selbst da, wo sie nach Selbstlosigkeit trachtet, egoistisch geartet ist, kann sie niemals zu etwas führen.

Und doch! Wer vermöchte jenes starke, aufopfernde, liebenswürdige Weib, auf deren Lebens- und Denkweise alles, was zwei Jahrhunderte an Mystik hervorgebracht haben, letzten Endes zurückzuführen ist, Egoistin zu nennen? Santa Teresa de Jesu ist nicht nur die größte Heilige Spaniens, sondern auch die größte Heilige der Mystik überhaupt. Katharina von Siena, mit der sie unter den weiblichen Koryphäen der katholischen Kirche um den Vorrang wetteifert, übertrifft vielleicht Teresa an Charakterstärke, Nächstenliebe sowie historischer Bedeutung für das kirchliche Leben ihrer Zeit; im großen ganzen wäre jene vielleicht ein größerer Mensch zu nennen, an Seelentiefe aber kommt sie der heiligen Teresa nicht gleich; denn bei dieser war das Mystische nicht nur treibende Kraft, sondern persönliche Genialität. Und eben auf dieser inneren Schöpferkraft beruht Teresas Größe. Sie begnügt sich nicht, wie die deutschen Nonnen, fühlend zu verwirklichen, was Männer ihrer Zeit denkend geschaffen. Nein, die von Männern gedachten Gedanken erhalten erst, indem sie dieses weibliche Wesen passieren, Perspektive und lebendigen Ausdruck. Sie redet viel von Gartenbewässern: sie selbst hat den Garten der Mystik reich bewässert; alles, was in den Systemen der Männer trocken und hölzern war, grünt und blüht unter ihrem Einfluß. Eins der Bücher, aus denen sie schöpfte, trug den bezeichnenden Titel Abcdarium tertium (Franciscus von Osuna war der Verfasser): was jedoch Teresa schrieb, wurde kein Abc, sondern ein reichstes, reifstes Werk; sie verschaffte den in scholastischen Umhüllungen und in den Fesseln des Latein liegenden Gedanken Befreiung. Sie redet eine individuelle Sprache auf gut Spanisch, schreibt die beste Prosa, die damals geschrieben ward, und ihr Spanisch gilt noch heute als klassisch.

Oft genug sieht man Teresa in der Kunst als hektische Schwärmerin in übersinnlich-sinnlicher Ekstase dargestellt. Ihr historisches Porträt jedoch, das sich im Besitz der Karmeliterinnen in Valladolid befindet, zeigt uns ein energisches Weib. Das volle, ruhige, großzügige Antlitz, umrahmt von der Nonnenkapuze, verrät vornehme Herkunft und einstige Schönheit. Die müden Augenlider jedoch und der Wangen leichte Schlaffheit

zeugen von des Nonnenlebens Glut und Asche. Noch ist der Mund aber frisch und fest, Willenskraft und Wärme ausdrückend.

Sie war ein Kind altkastilischen Adels; frühzeitig daran gewöhnt, die Gefeierte zu sein, sowie zu befehlen; die Begeisterung ihrer Jugend widmit sie teils der Madonna, teils Ritterromanen. Die Ritter der Romane nahmen bald feste Form an in Gestalt ihres Vetters; der Vater mischt sich drein und beordert seine Tochter auf ein Weilchen ins Kloster. Jedoch erst später, nach nervenerschütternder Krankheit, faßt sie den Entschluß, den Schleier zu nehmen, und führt diesen, nun ihrerseits dem Willen des Vaters trotzend, aus. Dann wird sie Schritt für Schritt durch ihren Beichtvater Vicentius Varenius, einen Dominikaner mystischer Richtung, durch das Lesen von Osunas Abcdarium sowie des „Traktates über Gebet und Nachdenken" des vortrefflichen spanischen Mystikers Petrus von Alcantaras in die Mystik des Klosterlebens eingeführt, bis diese ihre Seele entzündet und schließlich in heißen Flammen lodernd ausschlägt, indem sie sich während einer Vision Christus anverlobt. Kurz nach diesem Erlebnis lernt sie Alcantara persönlich kennen und macht ihn zu ihrem Beichtiger. Gleichzeitig kämpft sie nach außen hin für strengere Klosterzucht unter den untätigen Nonnen; sie wünscht einen strengeren Orden, stiftet ihn, und nun will sie mit ihren barfüßigen Karmeliterinnen die allzu feinbeschuhten, verwöhnten, adeligen Karmeliterfräulein beschämen. Diese rächen sich; sie wird vertrieben und verfolgt, bis schließlich Philipp II. — in ihrer Geschichte ein verständnisvoller und wohltätiger Mann — ihr zu Hilfe kommt und ihrem Orden päpstliche Anerkennung verschafft

Von ihrer Klosterzelle aus, wo sie nun, Ruhe und Frieden findend, sich immer tiefer und tiefer dem Weilen ihrer Seele hingibt, folgt sie dem Lauf der Welt mit kluger Aufmerksamkeit. Sie lebte in Spaniens Glanzperiode; in Gedanken begleitet sie ihre Brüder auf ihren Zügen in die Neue Welt und in die Kämpfe gegen Spaniens Feinde. Ihre Briefe sind voller Beobachtungen und Ratschläge. Sie ist ein praktischer Administrator, und ihre jüngeren Verwandten erhalten nicht nur Vermahnungen, sich eines ehrbaren Wandels zu befleißigen, sondern sie lehrt sie auch, das Leben praktisch angreifen sowie ihre Gelder gut anlegen.

Die Seelenkraft, die Teresa erfüllt, war der Wille, wie er damals ganz Spanien erfüllte. Überall, in Staat und Heer, im bürgerlichen wie im kirchlichen Leben herrschte ein Willensleben wie etwa heutzutage in Preußen. Sie ist zwanzig Jahre jünger als Ignatius von Loyola, der Stifter des Jesuitismus (sie lebte von 1515—1582). Loyola machte diesen Willen zu einer Institution, die seine Kraft bis auf heute bewahrt hat. Teresa machte eine Philosophie daraus, die auch bestehen geblieben ist, oder besser noch: sie gründete ihre Mystik auf eine Psychologie, die den Willen zum Kern der Seele macht.

Da ist unter allen Festungen der Welt eine, ein „inneres Kastell" (el castillo interior), und das ist die Seele des Menschen, eine Burg aus reinstem Kristall. Tritt man ein in ihre Kammern, und deren gibt es sieben, gelangt man zuerst zur Erkenntnis, dem äußersten Seelengemach, hinter diesem befindet sich die Kammer der Leidenschaften, und die ist voll von Kampfgetümmel. Das dritte Gemach ist die Gottesfürchtigkeit; hier wird man seiner Leidenschaften Herr. Dann kommt die Ruhekammer, dann die Kammer der Vereinigung und schließlich die Klause der Verzückung. Das allerinnerste Gemach in der verborgensten Mitte der Seelenburg ist das Geheimkämmerlein, wo die mystische Vermählung mit dem dreieinigen Gott vor sich geht.

Da ist unter allen Gärten der Erde einer, den der Mensch wässern und pflegen soll, das ist der Garten der Seele. Mit eigenen Händen muß man im Beginne das Wasser aus dem Brunnen des Geistes schöpfen; das geschieht durch das *Gebet der Betrachtung*: nach innen gibt man sich Betrachtungen hin über die eigene Sündigkeit, nach außen hin über Christi Leiden. Aber wer sein Land besser anbauen will, kann sich nicht allein mit seiner Hände Fleiß begnügen; er muß Kanäle bauen, die von selbst Wasser heben und dann die Beete des Herzensgartens überrieseln. Das geschieht durch *das Gebet der Sammlung* oder *der Ruhe* (oracion de quietud). Keine Geschäftigkeit beunruhigt das Gemüt mehr, denn der Wille ist vollkommen in das Göttliche versenkt und damit vereinigt. Die äußeren Seelenkräfte jedoch halten sich noch wach: Verstand und Phantasie sind vor der Umwelt nicht gesichert, der selige Herzensfriede hält aber stand, selbst wenn man äußerlich mit geistiger Arbeit (lauten Gebeten, Schriftstellerei oder dgl.) beschäftigt ist. Hat man jedoch die Seele zum *Gebet der Vereinigung* erhoben, dann ist man über alle menschliche Mühe und Arbeit hinaus. Dann wässert Gott selbst den Garten unseres Herzens; das Wasser steigt und rieselt durch zahllose Kanäle, so daß kein Fleckchen trocken bleiben kann. Nun ist nicht nur der Wille, sondern auch der Verstand mit Gott vereint, nur Gedächtnis und Phantasie sind noch frei: die höheren Seelenkräfte sind im Schoße der Gottesliebe sanft entschlummert; und nur einer bestimmten Art von Aktivität wie Wandern oder Andachtsübungen ist der äußere Mensch noch fähig. Auch dieses letzte jedoch hört auf beim *Gebet der Verzückung* (oracion del arrobamiento), denn dabei sind alle Seelenkräfte in Fesseln gelegt; die Seele ist völlig passiv, von Ekstase gelähmt. Nun wird der Garten des Herzens nicht mehr nur bewässert, sondern plötzlich überschwemmt von den Strömen des himmlischen Gnadenregens, und die Seele wird in ihrem Innersten erquickt; denn nun befindet sie sich auf ihrem höchsten Fluge, selbst der Körper fühlt sich erhoben in diesen kurzen seligen Augenblicken. Denn länger als eine halbe Stunde kann

dieser selige Zustand nicht andauern. In Tränen gebadet erwacht man in der Gnade der Zähren. Sanfte Mattigkeit hält noch lange an, jene sanfte Mattigkeit, wie sie auf dem Porträt das Antlitz Teresas zart umschleiert.

Die Erkenntnis des Seelenlebens, die sich diese Bilder formt, ist ein Vorbote der modernen Psychologie. Teresa versteht ausgezeichnet die einzelnen Seelenkräfte auseinanderzuhalten und ihre Wirkungskraft in den verschiedenen Andachtsphasen zu beobachten. Es ist die gleiche Selbstbeobachtung, die Augustins „Bekenntnissen" zugrunde liegt, nur eifrigst fortgesetzt und weiterentwickelt. Teresas Selbstbiographie ist eine der vornehmsten Quellenschriften für religiöses Gefühlsleben, und ihre Selbstanalysen sind auf gutem Wege, wirkliche Psychologie zu werden. Daß sie alle sonstigen Seelenkräfte zu Außenwerken des Willens macht, ist nicht ihre Entdeckung, denn diese Betrachtung hat Duns Scotus (Seite 78) begründet. Die Vereinigung mit Gott durch den Willen aber, die für ihn noch scholastische Schulweisheit ist, tritt mit Teresa ins Leben ein als ein alles beherrschender Gedanke. Für sie ist Liebe Wille, „ein Pfeil, den der Wille abschießt"; in Liebe eins werden mit Gott bedeutet eins werden mit ihm in seinem Willen, d. h. Gottes Willen völlig in sich walten lassen. Und hiermit ist die Mystik ausschließlich praktisch geworden: das alte Erkennen Gottes ist gänzlich über Bord geworfen; von der gelehrten Theologie der Scholastik will Teresa nicht das geringste wissen. In weiblicher Weisheit steht sie diesem Feinde ebensofest gegenüber wie Luther in seiner männlichen Intelligenz.

Jedoch noch mehr folgte aus dieser Psychologie; das ewige Sehnen und Hinschauen nach dem Innersten in uns und das Absehen und Ablegen von allen sichtbarlichen Seelenfunktionen machten nicht nur theologische Erkenntnisse überflüssig, sondern tatsächlich auch jeden sichtbaren Frömmigkeitsausdruck und jede kirchliche Praxis. Alles das ist nur Kinderweisheit und Laienwesen — der in Wahrheit Eingeweihte kennt nur *ein* fruchtbares Verhältnis zu Gott und das ist: *das Gebet*. Und zwar nicht Gebet mit Rosenkranz und Formeln und hörbarer Rede, sondern Gebet, das schweigend gebetet wird: in innerer Betrachtung, Sammlung, Vereinigung und Verzückung, wie sie ja die Skala aufstellt. Es ist die sublimste Form für Beten, denn es ist nicht ein Bitten oder ein Erflehen irgendwelchen äußeren Gutes, kaum sogar jenes inneren Glückes, das die Verzückung sonst zu erstreben trachtet. Man hat sich einen seelischen Zustand erfunden, in welchem man zu weilen liebt, nämlich die *Kontemplation*, ein schwebendes Kreisen über Seelentiefen und ein Anschauen und Betrachten des Gottesbildnisses, das sich in diesen Tiefen birgt. Die Flügelschläge, die die Seele zu diesem höchsten Schweben emporheben, die Seelenarbeit, die der Kontemplation den Weg bereitet, nennt man *Meditation*. „Die Meditation arbeitet und sät, die Kontemplation

erntet und ruht", heißt es. Mehr als hundert Jahre lang war dieser Zustand der Vertiefung in die eigene Seele das höchste geistige Gut, das fromme Menschen innig erstrebten; alle Kraft ihrer Seele setzten sie dafür ein, und zweifellos ward viel Seelenkraft dadurch gewonnen. Er verleiht ihnen erst Wert in ihren eigenen Augen, nach und nach auch in denen der anderen, bis es schließlich eine Modesache wird, auf diese Weise fromm zu sein, und alles auf Scheinheiligkeit und Heuchelei hinausläuft.

Und das war schade, denn das Gewollte war gut. Sieht man Teresas Gedanken in der einfachen Form ihres Freundes *Juan de la Cruz* ausgedrückt, so nehmen sie sich fast wie Protestantismus aus; es ist, als ob alles Heidnische daraus verschwunden und nur das pure Christentum darin übrig sei. Unter Vereinigung mit Gott wird nichts Pantheistisches verstanden, sondern eine Umwandlung der Seele durch Liebe, durch welche der Mensch zuletzt so weit gebracht wird, nichts in sich zu haben, was nicht dem Willen Gottes entspricht. Darum ist die Vorbereitung zu dieser Vereinigung nicht ein Begreifen, Schmecken, Empfinden oder Phantasieren über Gottes Wesenheit, sondern nur Reinheit und Liebe. Askese wird nur geistig ausgeübt, indem man die natürliche Gabe des Erkennens unterdrückt, um sie durch reinen Glauben zu erstatten. Die Kontemplation beschäftigt sich ausschließlich mit der Betrachtung des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu, alles andere existiert nicht. Und erlöst wird die Seele durch diese Hingabe, ja sogar von ihrer Freude über ihre moralischen und geistigen Güter; nicht einmal der außerordentlichsten Gnadengaben könnte man fähig sein sich zu rühmen. Erlöst ist man von Andachtsübungen und Bilderanbetung, von Pilgrimsfahrten und Kirchgang — dieser ganze Apparat ist nur für Anfänger. Auch der Heiligenkultus schrumpft fast auf ein Nichts zusammen.

Ja freilich, solange wir es mit den *Gedanken* dieser Mystiker zu tun haben, scheint alles in bester Ordnung, voller Fortschritt und reformatorischer Kraft — sobald wir jedoch ihr *Leben* betrachten, verschiebt sich das Bild völlig. Das Ziel, dem die Mystiker zustreben und dem alles dient, ist und bleibt dieses unselige „Weilen" und diese seelische Leerheit, die „Bewußtseinsnacht", wobei alles natürliche Erkennen aufgehoben ist. Das Ganze läuft auf Klosterpraxis und Beichttechnik hinaus, was beides der einzelnen armen Seele Ruhe bringen soll. Selbst die vorzügliche Bestimmung des Glaubens als Wille führt nur dazu, daß man nun um so besser in Ruhe hinsinken kann, indem man nämlich seinen Willen aufgibt. Darum ist eben Duns Scotus, der Begründer der Willenslehre, auch der eigentliche Stifter des Quietismus, der wissenschaftliche Begründer des Augustinischen Suchens nach Ruhe — *donec requiescat in te*.

Und wollte diese Mystik nicht von selbst untätig hinsinken, so sollte sie von ihrem eigenen Zeitalter dazu gebracht werden, — dem Zeitalter des

Absolutismus und Jesuitismus, dessen religiöses Gegenstück eben der Quietismus bildet. Das Evangelium der Passivität, das Heiligsprechen der völligen Gedankenlosigkeit — was hätte dieser doppelten Machtströmung besser in den Kram passen können?

Die Macht jedoch, die hier emporwuchs, barg mehr in sich, als ihre Besitzer ahnten; ja in einem einzigen historischen Augenblick zog sich das Ganze zu einer Katastrophe zusammen, die vermocht haben würde, die katholische Kirche in ihrer damaligen Form zu sprengen sowie zu verhindern, daß sie jemals ihre jetzige Gestalt gewonnen hätte, wenn nicht der jederzeit wachsame Jesuitismus im Bunde mit der Bigotterie eines allmächtigen Hofes es verstanden hätte, den entscheidenden Schritt im letzten Augenblicke zu vereiteln.

Wir meinen das Drama, das sich zu Ludwigs XIV. Zeit in Italien abspielte, und in dem der Spanier *Michael de Molinos* der Träger der Hauptrolle war. Ein junger theologischer Doktor, kommt er im Jahre 1670 nach Rom. Von Adel, reich und unabhängig — noch ohne Anstellung —, gelehrt und scharfsinnig, geschmeidigen und einnehmenden Wesens, bahnt er sich rasch einen Weg in die vornehmsten Kreise der päpstlichen Stadt, wo selbst die Spitzen des Jesuitismus sowie die höchsten Würdenträger der Kirche ihn mit ihrem Vertrauen beehren und seine geistige Anleitung entgegennehmen. Molinos' *Guida spirituale* (1673), ein kleines Büchlein von ein paar hundert Seiten, gibt uns Kunde, welche Art Weisheit er nach Rom einführte — schlecht und recht spanische Mystik, Niederschläge aus Teresas und Juan de la Cruz' Tagen, nun aber von einem talentvollen Mann für den günstigen Augenblick nutzbar gemacht und in fesselnder Form dargelegt, bald durch leichte Faßlichkeit, bald durch geistreiche Paradoxe in Erstaunen setzend. Durch seine fein durchgeführte Psychologie wird es den geistlichen Herren zur Richtschnur für eine neue Beichtmethode, die der Seelenzucht und damit dem Weg zur Erlösung einen ganz anderen Charakter verleiht. „Willst du, daß der allmächtige König in deiner Seele Einzug halten soll, so mußt du in dir ein reines Herz schaffen, rein, ruhig und frei, unbewohnt und leer, still und sanftmütig; rein von Sünde und Fehle, frei von Furcht, unbewohnt und leer von Gedanken, stille und sanftmütig in Versuchungen und Prüfungen." „In diesem Zustand, in dem die Seele sich auf sich selbst konzentriert und in ihrem Zentrum Gottes Bildnis findet, in dieser liebenden Hingabe, da die Seele nichts achtet außer Gottes Willen, hören wir Gott und reden mit ihm, als ob nichts weiter auf der Welt existiere." Die intelligente Welt Italiens, die zu eben der Zeit all ihrer Werke und all ihrer Heiligen ebenso müde war, wie es im Reformationszeitalter Deutschland war, ergreift freudigst und mit Eifer diesen unmittelbaren Zutritt zu Gott —, auf die niederen Volksschichten übt der Ge-

danke den Einfluß aus, daß man auf diese Weise dem Fegefeuer entrinne.

Was kann es also helfen, daß der Wanderprediger *Sergeri*, ein Jesuit, der bereits zu Lebzeiten in ganz Italien als Heiliger verehrt wird, seiner Rede Glut gegen Molinos' Ketzerei richtet! Wohl läuten die Kirchenglocken in den italienischen Städten und Dörfern, wenn Sergeri sich ihnen naht, Molinos aber vermag er nicht zu stürzen: denn noch finden die römischen Jesuiten nichts Unebenes an ihm. Wenig konnte es auch fruchten, daß der neapolitanische Kardinal Carracioli sich in einem ausführlichen Schreiben über die Ketzerei des „passiven Gebetes", die nun auch in Süditalien Tausende von Anhängern gewinne, beim Papste beschwert — Molinos hat nicht nur in der Volksstimmung, sondern auch im Oberhaupt der Kirche, in Papst Innocenz XI., der bereits als Kardinal Benedict Odescalchi der spanischen Mystik hold gewesen war, einen zuverlässigen Freund. Im ersten Regierungsjahr dieses Papstes steigerte sich Molinos' Ruhm zum Weltruhm. Er erhält Wohnung im Vatikan, und bald findet eine wahre Wallfahrt statt von Priestern und Prälaten aus allen katholischen Ländern, die sich über „den reinen Glauben" und dessen Beichtpsychologie belehren lassen wollen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Innocenz, der sich offen zu Gedanken protestantischen Charakters bekannte, und der es im Kampf zwischen Jesuitismus und dem halbreformierten Jansenismus mit letzterem hält und dann seinerseits wieder in seinem Kampfe gegen Ludwig XIV. in diesem einen Stützpunkt findet — daran gedacht habe, das Joch, in das die Jesuiten den Papst durch ihr allmächtiges Beschützen des Papsttums allmählich hineingezwungen hatten, abzuschütteln oder doch wenigstens zu lockern. Die ganz auffallende Gunst, die Molinos am Hofe Papst Innocenz' XI. erfuhr, läßt sich auch kaum durch etwas anderes erklären als eben durch den Wunsch des Papstes, sich dieser neuen Frömmigkeit zu bedienen, um dem Katholizismus eine Form zu geben, deren Konsequenzen den Jesuitismus überflüssig machen sowie verschiedene nichtssagende und ermüdende Äußerlichkeiten aus dem Kirchenbrauch mit hinwegnehmen würden. Diese ersprießliche Reform jedoch, die, im 17. Jahrhundert durch gar mannigfache freisinnige Strömungen innerhalb der Kirche, sowohl von mystischer als rationalistischer Seite, wohl vorbereitet, so natürlich gewesen wäre und nun durch das Zusammentreffen eines talentvollen Seelenführers mit einem redlichen Papst den günstigsten Augenblick gefunden zu haben schien, mußte trotzdem ebenso natürlich in einer Zeitepoche scheitern, in der der Jesuitismus überall mächtige Anhängerschaft gewann und große Triumphe feierte.

Ludwigs XIV. Hof, der damaligen Welt eigentliches Machtzentrum, das von den Jesuiten nun ebenso eifrig umlagert ist als dereinst der

päpstliche Hof, ward denn auch die Stätte, von wo die Intrigen ausgingen. Des Königs persönlicher Widerwille gegen einen Papst, der seiner Beutegier bezüglich der Einkünfte aus den geistlichen Vakanzen zu wehren verstanden hatte, und das noch dazu im Einverständnis mit diesen ketzerischen Jansenisten, wurde durch den Beichtvater Père la Chaise sowie durch geschickte Manöver anderer Hofjesuiten zu einem Widerstand gegen die für die Gesellschaft Jesu so drohenden liberalen Tendenzen, die in der Umgebung des Papstes herrschten, verwertet.

Der bereits damals geschwächte König, den Todesfurcht und Gewissensqualen zeitweilig willenlos in die Arme der Geistlichkeit hinübertrieben, lieh auch diesmal wieder deren Rat sein Ohr und glaubte, indem er dem päpstlichen Liberalismus den Todesstoß versetzte, gleichzeitig seiner eigenen Politik zu dienen sowie Gottes Wohlgefallen zu erringen, ganz wie er es einst zu erringen geglaubt hatte durch sein gewaltsames Vorgehen gegen Hugenotten und Jansenisten.

Und der Stoß richtete sich gegen den armen Molinos, der nun die kurze Strecke Wegs, die vom Kapitol zum Tarpejischen Felsen führt, kennen zu lernen hatte. Der Papst war nicht mächtig genug, der von den Jesuiten natürlich eifrigst sekundierten Forderung des französischen Gesandten bezüglich einer Untersuchung gegen Molinos sich zu widersetzen, und darum mußte dieser nun, verlassen von allen, die ihn noch eben auf Händen getragen — sogar der französische Gesandte selbst hatte zu seinen vertrauten Freunden gezählt —, sich zu einem Widerruf seiner Lehre bequemen. Diese Widerrufung ging am 3. September 1687 unter Entfaltung größten Pompes in der Peterskirche vor sich, und die Volksmenge, die sonst Molinos' Weg mit Palmen bestreut hatte, stieß nun Kreuzigungsrufe gegen ihn aus, ja würde ihn augenblicklich auf den Scheiterhaufen geschleppt haben, hätte die päpstliche Garde ihn nicht beschützt. Molinos ward zu Klosterhaft verurteilt und in das Dominikanerkloster San Pedro Montorio geführt und damit einem Schicksal entgegen, das undurchdringliches Dunkel deckt. Im Jahre 1697 ward ruchbar, er sei gestorben — wahrscheinlich durch Gift, aus dem Wege geräumt in einem Augenblick, da seine Freilassung dem französischen Klerikalismus eine gefahrdrohende Möglichkeit erschien.

Also zog die drohende Wetterwolke vorüber — und aus einer Reformation durch Mystik ward für diesmal nichts.

Darum war auch das zweite Drama der Mystik, in das Ludwigs XIV. Leute eingriffen und das von der unglücklichen *Madame Guyon* (1648—1717) in Szene gesetzt ward, zu nichts anderem als einem inneren Vorgang. Die Frömmigkeitsrichtung, von der diese durch Krankheit und Klosterzucht, Verwandtenhaß, erzwungenen Ehestand und pfäffische Verleumdungen heimgesuchte Seele so tief ergriffen wurde, und in der sie

während der unsäglich wechselvollen Schicksale ihres Lebens Kraft und Ruhe fand, stammte ursprünglich aus der zu jener Zeit just an geistigen Keimen so reichen Schweiz. Hier hatte eine junge adelige Dame, *Frau de Chantal*, unterstützt von ihrem Beichtvater *Franz von Sales*, bereits im Jahre 1610 eine Klosterzucht begründet, die ihrem Gedankengang nach wohl eine Fortsetzung von Teresas Mystik bildete, ihrer Praxis nach jedoch eine hysterische Verirrung war, welcher die spanische Nonne niemals Beifall gezollt haben würde. Schwer ist zu sagen, was abstoßender wirkt: eine 26jährige Witwe, die ihre Brust entstellt, um einer neuen Eheschließung zu entgehen, eine Mutter, die, ins Kloster eintretend, über ihren Sohn, der sich ihr den Weg sperrend, verzweifelt vor die Türschwelle wirft, hinwegschreitet, — oder ein Beichtiger, der die weiblichen und mütterlichen Gefühle, von denen die Gottgeweihte später heimgesucht wird, durch die raffinierte Lehrweisheit niederzuhalten sucht, daß diese ihre Zweifel und Anfechtungen eben die Schmerzensopfer seien, die sie zu bringen habe, die Geburtswehen Mariä, die sie auszuhalten habe, um ihren Erlöser zu gebären. Durch derartig listige Seelsorgerschaft gelingt es Franz von Sales, eine so reichbegabte Frauennatur völlig zu verdrehen, und die Gärung, die ohne sein Eingreifen Frau de Chantal von den katholischen Heiligkeitswerken hinweg und heim zu ihren Kindern geführt haben würde, klärt sich nun statt dessen zu einem Elixir, das seit jener Zeit in der katholischen Kirche behufs narkotischer Gemüts- und Gewissensbetäubung fleißig ausgeschenkt worden ist und das die *uninteressierte Liebe* (l'amour désintéressé) genannt wird.

Ganz gewiß liegt hinter dieser Uninteressiertheit eine edle Kraftanstrengung, denn was man aufgeben will, ist Selbstsucht. Man kennt die hinter der selbstverlorenen Beschauung lauernden Gefahren, die Gefahr des Egoismus und die Gefahr des Erotischen. Ob man nun sich selbst oder Gottes Nähe in dieser seiner Hingabe genießt, immer befindet man sich dabei auf einem Abweg, denn man gerät durch Frömmigkeit zu Sinnlichkeit, und dieser wollte man ja eben durch Frömmigkeit entfliehen. Und da man den natürlichen Ausweg aus dieser Klemme, den Weg, den der Protestantismus einschlug, nicht zu finden vermag, wo man nämlich Gott zu seinem Vater und die Menschen zu Brüdern machte, um also mit der Reinheit der Liebe eines Kindes und eines Bruders lieben zu können, mit derjenigen Liebe, die das Gemüt befreit, weil sie es seiner innersten Natur nach folgen heißt, mit der Liebe, die alle Selbstsucht überwindet, weil sie dem Menschen anderes zu denken gibt als sein eigenes Ich —, so verfällt man auf einen künstlichen Weg, indem man eine Uninteressiertheit erfindet, die darin besteht, sich überhaupt für gar nichts zu interessieren. Und Frau de Chantals Quietismus endigt in ebendieser

rücksichtslosen Aufhebung der Menschennatur, wie wir sie aus der Seelsorge des Jesuitismus kennen. In traurigem Gegensatz zu jenem griechischen Bildhauer, der flehte, daß seine Statue lebendig werden möge, bittet sie darum — und beide brauchen das gleiche Bild —, daß der Mensch zu einer Bildsäule werden möge, ebenso kalt, ebenso unbeweglich, so fühllos, willenlos und gedankenlos wie eine solche in ihrer Nische.

„Könnte die Bildsäule in ihrer Grotte reden und wollte man sie fragen: Warum stehst du hier? so würde sie antworten: Mein Herr und Meister hat mich hierher gestellt. — Warum bewegst du dich nicht? Weil mein Herr und Meister will, daß ich unbeweglich sei — Wozu dienst du hier? Welchen Nutzen bringt es dir, so zu sein? Ich existiere nicht, um Nutzen daraus zu ziehen, sondern daß ich diene und gehorche dem Willen meines Herrn und Meisters. — Aber du siehst ihn ja nicht! Nein, würde sie antworten, aber er sieht mich, und er hat seine Freude daran, mich da zu wissen, wo er mich hingestellt. — Aber würdest du nicht gern die Kraft haben wollen, dich zu bewegen und näher zu ihm hinzutreten? Nein, nicht ohne seinen Befehl. Kennst du denn keine Wünsche? Nein, denn ich stehe, wo mein Herr und Meister mich hingestellt; sein Wohlgefallen an mir ist das einzige, das meine Seele befriedigt."

Dieser Lebensbetrachtung — falls dieses Wort nicht zu schmeichelhaft ist — widmete sich Frau de la Mothe-Guyon. Sie war eine schmerzliebende Natur und muß rein physisch Lustgefühle beim Schmerzertragen empfunden haben; denn sonst wäre es ganz unbegreiflich, daß sie, die eigentlich an ihrer bösen Schwiegermutter, ihrem widerwärtigen Mann und ihrem jesuitischen Bruder hätte genug haben können, es als Erfrischung (rafraîchissement) betrachten konnte, sich hier und da mal einen gesunden Zahn ausziehen zu lassen, während sie die kranken Zähne sitzen ließ; sich jedesmal beim Siegeln eines Briefes mit Siegellack zu betröpfeln; oder daß sie beim Pflegen von Kranken auf dergleichen Perversitäten verfallen konnte, wie von deren Erbrochenem zu essen usw. Sie erklärt auch geradezu, daß sie aus Liebe zu Christus von einem so gewaltigen Leidensdrang durchglüht ist, daß die Sehnsucht sie verzehrt. Plötzlich wird sie von Widerwillen gegen alle Geschöpfe erfüllt; alles, was nicht ihre Liebe zu Christus ist, ist ihr zuwider. All ihr Kreuz, das sie bisher aus Resignation getragen, wird nun ihre Lust, ihre beste Erquickung.

So war sie von dem Schmerz ihres Lebens und ihrem inneren Weh gequält und gepeinigt worden, daß sie sich mit Lust dem Schmerze in die Arme warf; und doch empfinden wir keine abstoßende Kälte bei ihr, wie sie uns bei Frau de Chantal entgegenatmet. Ihre Kinder zu verlassen, kommt ihr nicht in den Sinn — war es doch ihr letzter Trost, daß sie sich zu ihnen flüchten konnte, da die Welt sie von sich stieß; mit sanftmütig-

ster Geduld ertrug sie die raffinierten Peinigungen, Enttäuschungen und Verleumdungen, die die Geistlichkeit ihr bereitete, da sie sich im Witwenstand ihrem frommen Leben weihte. Mit liebevollster Sorgfalt hatte sie während ihres Ehestandes ihren Reichtum zugunsten alles dessen, was da arm und krank hieß, auf ihrem Gute verwaltet. Die Kranken pflegte sie selbst, bettete sie und verband ihre Wunden. Allein der Tag erscheint, da sie, die einst über eines der größten Vermögen in Frankreich geboten hatte, Madame de la Chétardier um ein Hemd und ein Schnürleibchen bittet, da sie selbst nichts mehr besitzt. Und Zeiten kommen, da sie, die einst Madame Maintenons Vertraute gewesen und die Schöpferin jener Frömmigkeit war, die ganz Paris als Mode beherrschte, krank und verlassen, allein in ihrer Zelle lag, eine Beute der Verfolgungen und Quälereien des unversöhnlichen Bischofs Bossuet sowie für dessen brutale Versuche, das Erlöschen ihrer leiblichen Kräfte dazu zu benutzen, ihr Geständnisse abzuzwingen. Alles hat sie ertragen.

Und eben, weil sie christliche Kraft besaß, liegt in Frau Guyons Mystik ein christliches Feingefühl, das weder Frau de Chantal noch Franz von Sales erreicht hatten, obgleich ihre Betrachtungen sich im gleichen Schema bewegen. In Wirklichkeit nährt sie allen visionären und ekstatischen Zuständen gegenüber größtes Mißtrauen. In der Vision sieht man weder Gott noch Christus, sondern nur einen Engel des Lichts, der ein Abglanz Christi ist, so wie der Regenbogen ein Abglanz der Sonne ist. Die Ekstase erklärt sie als geistige Sinnlichkeit, wobei der Teufel die Seelen betören und durch die süßesten Empfindungen von Christus hinwegleiten will. Sogar die Verzückung, die doch eine Anziehungskraft Gottes selbst ist, deutet sie als einen Halbheitszustand, in dem die Seele an sich selbst gefesselt bleibt, nämlich mit sich selbst beschäftigt, obgleich sie sich selbst zu entfliehen trachtet. Wie hoch auch Menschen diesen sublimen Zustand bewundern mögen, er ist doch nur etwas Unvollkommenes, ein Mangel der menschlichen Natur.

Darum — und nun erwartet man Vernunft, denn all dies ist ja, richtig verstanden, eine völlige Aufhebung des Programmes der Mystik, aber ach, in der Konklusion bekommen wir das ganze Unglück des Quietismus — darum: soll man völlig sich selbst aufgeben. „Die wahre Verzückung und die vollkommene Ekstase vollenden sich durch totale Verneinung; die Seele enthebt sich aller Eigenschaften und gleitet wunsch- und willenlos in Gott über, als den Ort, der ihr eigen und natürlich ist."

So erreicht auch Frau Guyon den toten Punkt; jedoch gleich der heiligen Teresa versteht auch sie, diesen tristen Gang der Seele mit einem versöhnenden Schimmer von Poesie zu umgeben. In ihrer ersten schönen Schrift, „Les torrents", „Die Ströme", schildert sie, wie Gott, ihr Seelenführer, sie wie ein geübter Steuermann die Flüsse und Ströme des Lebens

und die mannigfachen Strömungen der Seele hinabschifft bis zum Meere; und das Meer ist Gott. Weit größere Wirkung jedoch hatte ihre kleine Anleitung zum Gebet, die sie im Jahre 1688 unter dem Titel: „Moyen court et très facile de faire oraison“ herauszugeben vermocht wurde. Ein Büchlein, das ihr Glück machte, denn wie ein Lauffeuer durcheilte es ganz Frankreich und unterrichtete die Frommen in kurzen Worten über den neuen Weg zur Erlösung, eine Guida spirituale von vornehmer Frauenhand, die bald zum Katechismus der mondänen Welt ward — aber auch ihr Unglück, denn schwarz auf weiß besaß man in ihm ihre Ketzereien.

Ihres Lebens Kulmination feierte Frau Guyon während einer kurzen Reihe von Jahren nach dem Zeitpunkt von 1688, da sie inmitten schwerer Prüfungen, die Klatschsucht und Klerisei ihr, der damals schon weltberühmten Dame, in schönster Eintracht zu bereiten gewußt hatten — in Gestalt einer Verfolgung, die mit schmählicher Klostergefangenschaft endigte —, durch einen Wink der Madame Maintenon befreit ward und darauf ihre Befreierin für sich gewann. Die königliche Mätresse war am allerwenigsten ein Mensch ohne Geist und Herz. Lebhaft folgte sie den religiösen Strömungen ihrer Zeit, und ihre besten Stunden verbrachte sie im Kloster St. Cyr, wo sie ein berühmtes Asyl für kleine Kinder errichtet hatte, und wo ihre Zelle zu einem Audienzgemach für Geistliche aller Richtungen, mit denen sie sich stundenlang unterhielt, ward.

Frau Guyon wird ihr Günstling, und ihrem kleinen „Moyen court“ widerfährt das größte Glück, das einem Büchlein widerfahren konnte: es befindet sich von nun an in Madame Maintenons Tasche. Die Verfasserin wird an den Hof gerufen, man lauscht ihrer Rede in Madames Kabinett, und sie findet Gelegenheit, ihre Lehre durch Konferenzen und durch seelsorgerische Tätigkeit in St. Cyr zu verbreiten. Vier glückliche Jahre für die arme Verfolgte, die nun endlich ihre Bestimmung erreicht zu haben scheint und nun weibliches Verständnis fand, während Männer sie stets nur verraten und mißverstanden hatten. Auch hatte sie diejenige weibliche Aufgabe gefunden, wobei die Erfahrungen ihrer mannigfachen Leiden nutzbringend sich verwenden ließen.

Da scheiterte sie plötzlich — abermals am Mißtrauen der Geistlichkeit. Der gewaltige Bischof von Meaux, der Kirchenfürst Bossuet, jüngst ermutigt durch den Sieg der französischen Hofkirche in Rom, den sie mit Molinos' Verurteilung errungen hatte, erschrickt nun über Madame Maintenons Protégée; der Streit jedoch, der ob Frau Guyons Prinzipien entbrennt, erstreckt sich bedeutend weiter als bis zu ihr und ihren Schriften. Daß sie ihre Ansichten widerruft und, von der Ketzerschaft freigesprochen, abermals von schamlosen Anklagen bezüglich ihres weiblichen Rufes gestürzt wird, bei Hofe in Ungnade fällt, ja zweimal in die Bastille

kommt und danach in Klostergefangenschaft, um endlich in ihrem Alter in einer kleinen Stadt in der Nähe von Blois bei ihrem Sohn ein wenig Ruhe und Frieden zu finden — das ist noch das Geringste an der Sache; denn nun entbrennt der Kampf zwischen den beiden kirchlichen Oberhäuptern in Frankreich, dem „Adler von Meaux“ und dem „Schwan von Cambray“, Bossuet und Fénelon.

Beide waren aufgefordert worden, ihr Gutachten über Frau Guyons Prinzipien abzugeben, und leicht hatten die hohen Beauftragten darüber einig werden können, eine Reihe ihrer Satzungen, die sie denn auch widerrief, zu verdammen; über die Sache selbst jedoch war es nicht so leicht, zur Einigkeit zu gelangen. Der feinfühlende, bewegliche Fénelon, dessen psychologischer Sinn und dessen poetische Feinheit nicht nur seine eigenen Schriften, sondern die ganze Geistesrichtung, die seinem Pfade folgte, sowie die durch ihn befruchtete Literatur beseelte, hatte bereits frühzeitig für die Erweckung zu innerem Leben, die Frau Guyon verursachte, ein offenes Auge gehabt und war einer der letzten, der hätte wünschen können, den Lebensnerv dieser Erweckung durchschnitten zu sehen.

Als daher Bossuet, der von Mystik nur in ihrer angeerbten, scholastischen und klerikalen Form etwas wissen wollte, eine heftige Streitschrift gegen Frau Guyon (Instruction sur les états de l'oraison, 1707) schrieb, verweigerte Fénelon, der nun Erzbischof von Cambray geworden war, dieser nicht nur sein Imprimatur, sondern verfaßte auch eine Gegenschrift, die sogar zur wichtigsten Einlage im ganzen Streit wurde und worin der französische Quietismus einen verklärten und versöhnenden Abschluß findet: Explication des Maximes des Saints.

Der Geschichtschreiber des französischen Mystizismus, M. Matter, ist mit einem gewissen Recht ungehalten, daß man stets Frau Guyon zürne und Fénelon lobpreise, während es doch Frau Guyons Ideen seien, die der große Schriftsteller entwickele und die ihn ja erst zum Mystiker gemacht. Indessen liegt doch einiger Grund vor, beide auseinanderzuhalten. Nicht nur war die südländische Leidenschaftlichkeit und die weibliche Heftigkeit bei Frau Guyon, die teils Schuld ihres Temperamentes und teils Schuld des Einflusses der spanischen Mystik war, bei Fénelon einer kühlen Überlegenheit gewichen — verstand er doch, französischen Wein ohne spanische Zusätze zu bereiten! —, sondern er verstand auch, das Prinzip der Sache fruchtbringend zu machen. Er sieht ein, daß die uninteressierte Liebe, die bei den Quietisten auf ödes Land und unfruchtbare Wüsten führt, etwas berührt, das das christliche Leben stark zu befruchten imstande wäre, wenn man nur das Wort amour ein wenig anders verstehen wollte, als diese Nonnen getan. Denn deren Verhältnis zu Gott gründete sich auf Erotik, auf eine Verliebtheit, deren Ver-

langen sie zu überwinden versucht hatten, indem sie alle ihre Triebe und ihre natürliche Tätigkeit aufhoben. Fénelon jedoch war nicht verliebter Natur, vielmehr eine in gleich hohem Grade moralisch fundierte wie philosophisch abgeklärte Persönlichkeit. Darum fragt auch der Philosoph in ihm gleich: „Was ist der Gott, der auf diese Weise geliebt werden soll?", und der Moralist in ihm gibt die Antwort: „Er ist das Gute" (l'idée du bien). Also ist dieses Ihn-uninteressiert-lieben dasselbe wie selbstlose Hingabe an das Gute, und darum ist diese Liebe als der höchste ethische Zustand, den ein Mensch erreichen kann, zu bezeichnen. Indem wir Gott um seiner selbst willen lieben, lieben wir auch das Gute allein um des Guten willen; man hat damit einen geistigen Standpunkt gewonnen, auf dem weder Hoffnung auf Belohnung noch Furcht vor Strafe die Entschlüsse auch nur im entferntesten bestimmen — mit anderen Worten, denjenigen Standpunkt, auf dem die Persönlichkeit stehen soll. Darum spricht man seit Fénelon lieber von la charité désintéressée, indem man bezeichnen will, daß nicht von Liebe, sondern von Christenliebe die Rede ist, die sich in Werken der Barmherzigkeit äußert.

Durch diese Formulierung, gleichzeitig philosophisch und christlich, gab Fénelon dem Lieblingsgedanken der Quietisten eine Allgemeingültigkeit, die diesem nicht nur eine Verbreitung verschaffte bei feinfühligen Katholiken, auf die derselbe Gedanke unter der Form, die ihm die weiblichen Quietisten gegeben hatten, abstoßend gewirkt hatte, sondern — was eine noch merkwürdigere Tatsache ist — er verschaffte dem Gedanken Eintritt in die philosophische Welt, indem kein Geringerer als der nächstfolgende führende Geist, der deutsche Philosoph und Staatsmann Leibniz, l'amour désintéressé in der Form, die Fénelon ihr gegeben, für das unbestreitbare Ideal wahrer Humanität und wahren Christentums erklärte. Leibniz, dessen eifriges Streben als Denker darauf ausging, das Religiöse und das Humane in Übereinstimmung zu bringen, sowie als Staatsmann die verschiedenen Kirchenparteien zu versöhnen, fand hierin eine Form für Frömmigkeit, in der alle sich begegnen konnten. „Ich glaube," schreibt er, „daß Monseigneur der Erzbischof von Cambray die Absicht gehabt hat, die Seelen zur wahren Liebe Gottes zu erheben, sowie zu der Ruhe, die sich da einstellt, wo man diese genießt, indem er gleichzeitig die Illusionen der falschen Ruhe in Gott abweist; und ich glaube, daß nichts mehr verkündet zu werden verdient als diese wahre Liebe zu Gott" (Fragmente S. 174—175). „Diese göttliche Liebe", sagt er (173), „steht unendlich hoch über aller anderen Liebe zu Geschöpfen. Denn alles andere, das wert ist, geliebt zu werden, macht nur einen Teil unserer Lust und unseres Glückes aus, während unsere Freude in Gott nicht ein Teil unseres Glückes, sondern unser volles Glück ist. Sie ist die Quelle des Glückes, die einzige Freude, die in ihren Folgen nicht

schädlich ist, die einzige, die sicher und absolut gut ist, und die weder Reue noch Ausschweifung im Gefolge haben kann." Diese uninteressierte Liebe ist für Leibniz gleichzeitig das richtige Verhältnis zu Gott und das richtige Verhältnis zu den Menschen, die wahre Frömmigkeit und die wahre Moral; denn nur wo der Egoismus völlig überwunden ist, kann von wahrer Moral die Rede sein; und damit wird die Liebe die Grundlage der Gesellschaft, ja das Prinzip des Rechtswesens. Die Rechtspflege bestimmt Leibniz, im Zusammenhang mit diesen Gedanken, als „weise Barmherzigkeit" (la charité réglée suivant la sagesse), als ein Prinzip der Gesellschaft, die das allgemeine Beste beabsichtigt und darum nur durchführbar ist, wenn sie beständig das Interesse der Allgemeinheit und nicht das Interesse des einzelnen vor Augen hat.

Also formte der große Denker den Grundgedanken der Mystik des 17. Jahrhunderts, der dem verzweifelten Kampf einzelner Seelen, über sich selbst hinauszukommen, entsprungen war, aus unfruchtbarer Selbstverneinung zu einem Prinzip fruchtbaren, tatkräftigen Gemeinsinnes um, der zum Pulsschlag des Zeitalters des Rationalismus wurde.

11. Ausläufer und Nachwirkungen.

Das bunte Gedränge mystischer Gestalten und Gedanken, das seit jener klassischen Zeit der Mystik sich durch die Kultur Europas bewegt, wollen wir noch mit einem flüchtigen Blicke überschauen.

Der römische Katholizismus hat dasselbe Gepräge bewahrt, das ihm das 17. Jahrhundert gab. Die Frömmigkeit der Laien und die Praxis der Jesuiten ist von Mystik gefärbt; wir finden sie in Gebeten und Gesängen, in Bildern und in Legenden. Das ist, was sich von Mittelalterlichkeiten noch lebendig erhalten hat und was sich einer Kultur ungestört erhalten kann, die sich mit den übrigen Gebilden des mittelalterlichen Katholizismus: mit Askese, mit Absolutismus der Kirche, mit der Theologie als Universalwissenschaft nicht länger vertragen kann. „Das ist schließlich etwas," sagt der Katholik, „woraufhin sich in einer Innigkeit lieben läßt, von der der kahle Protestantismus nichts weiß. Wir besitzen aus unserem Klostergarten eine Blume, die bei euch kein Gedeihen hat; wir haben den Schatz gehoben, den die Törichten im Acker liegen ließen."

Noch offenkundiger aber ist die Herrschaft der Mystik im Osten Europas, wo die bunten Bilder der Kirche und die seherischen Mönche der Klöster, ja eine unüberschaubare Volksmenge in leidender Geduld stumme Zeugen dafür sind, welche Macht eine Religion erhalten kann, die das Volk ohne Worte und ohne Gedanken, ja ohne andere Handlungen als die, welche Kirchenbrauch und Kirchenzucht gebietet, beherrscht. Und doch ist die Macht der Mystik nicht am größten in der „orthodoxen" Kirche.

Zu den russischen **Sekten** muß man gehen, wenn man sie in ihrer primitiven Kraft erleben will. Die eingeschlossene Kirchenluft hat diese hektische Seuche, die hier wie dort ausbricht, gezeugt; ihre Namen schon machen kenntlich, wes Geistes sie sind: „Die Seufzenden“, „die Schweigenden“; „Die in diesem Leben zur Ruhe gelangen“; „Nicht — die Unseren“ (denn sie sind Gottes). Bekannt sind namentlich die „Duchoborzer“ — „Geisteskämpfer“ —, auch Kinder des siebzehnten Jahrhunderts, eine Sekte, die zur Zeit Peters des Großen eindrang; inneres Licht erfüllte sie, es lehrte sie alles zur Seligkeit, lehrte sie auch die Kirche mit ihren Messen entbehren, das Bekreuzigen und die Sakramente verwerfen, Eid und Kriegsdienste verweigern — ein gefährlicher Gast in dem Rußland der Kirche und des Heeres. Darum wurden sie nach der Krim verschickt; dort ging es ihnen zu gut; und nun sind sie genötigt, sich irgendwo in Transkaukasien herumzuplacken.

Auch die „**Stundisten**“, evangelisch gesinnte Pietisten, die der Bauer Michael Ratrischnyj erst in unseren Tagen hervorgerufen hat, wird man schließlich verschicken müssen. Denn auch sie sprechen den Sakramenten Hohn oder deuten sie symbolisch; was aber das schlimmste ist: sie meinen wirklich, daß alle Menschen gleich seien, daß alle gleiches Recht auf Eigentum haben, daß es weder Geld noch Handel auf der Welt geben sollte. Uns sind diese Leute nicht ganz unbekannt, selbst falls wir ihren Namen nie gehört haben. Denn wir kennen einen langbärtigen Ackersmann, einen Bauern mit Grafentitel und Dichternamen, der ganz dasselbe meint, ja obendrein noch gegen die Ehe seine schweren Bedenken hegt. Man kann **Tolstoi** nicht recht verstehen, wenn man nicht die russische Volksmystik und deren kommunistische Ideale kennt.

Und wenden wir unsern Blick weiterhin nach Westen, werden wir auch hinter dem nebeligen Horizonte Englands eine Mystik glühen sehen. Man ist durchaus nicht so nüchtern dort, wie man oft glaubt: Durch die große Weltprosa mit ihren **matters of fact** und mit **business** hindurch erklingen sanfte Töne und manchmal auch starke Stimmen, die eine andere Rede führen als die des Parlaments und des Geldes, ja sogar eine andere als die des Sonntagstextes in der Hofkirche.

> Wir sind ein Stoff, daraus sich Träume weben;
> Vom Schlaf umnachtet ist das kurze Menschenleben.

Wenn selbst der reichste und gesündeste aller Dichter der Welt solche Worte auf die englische Zunge legen konnte, was läßt sich da nicht von dem blinden Puritaner erwarten, der über das verlorene Paradies schöner zu dichten wußte als über das gewonnene, und am besten über das, was er aus seiner Blindheit Nacht aus Erfahrung kannte, über „das Licht, das aus dem Dunkel bricht“! — Und welche Welt des Dunkels und

des Lichts hat nicht jenem Kesselflicker innegewohnt, der aus seines eigenen Lebens Pilgrimswanderung das Buch erschuf, das nächst der Bibel von allen auf englisch gedruckten Büchern das meistgelesene ist, dem einfältig Gläubigen ein Freund, dem kritischen Kenner ein Gegenstand der Bewunderung! Denn wetteifern nicht der akademische Macaulay und der französische Taine darin, **John Bunyans** „Pilgrim's progress“ zu preisen, weil es ebenso klar wie lebendig, gleich ernst wie heiter das Seelenleben des Menschen sowie äußere Lebensverhältnisse zu schildern weiß? Und doch ist es nur ein Erbauungsbuch, geschrieben nach dem Muster der landläufigen Mystik mit den einzelnen Stadien auf dem Lebensweg, bis das Ziel der Reise erreicht ist und die Tage der Mühseligkeiten um sind; bis der, „der bislang im Glauben gelebt hat, der Verheißung nach dort eingeht, wo er im Schauen dessen leben wird, was er mit größerem Verlangen ersehnt hat, als wer am meisten sich nach dem Licht der Sonne sehnt“. Alles ist persönlich bei Bunyan, alles realistisch, jedes Bild anschaulich und jeder Begriff handgreiflich — und doch ist er ein Kind des alten Verlangens, und doch mußte er den Weg der Intuition und der Ekstase, mußte die ganze Seelenverdunkelung durchmachen, ehe er die Welt im Lichte der Wirklichkeit zu sehen lernte.

Und dann dieser gottbegeisterte Gerbergesell — denn das Göttliche hat stets gut Nachfrage gehalten bei den Handwerkern, wenn es der Menschheit Geheimnisse anzuvertrauen galt —, dieser **George Fox**, der sich eines schönen Tages einen Lederanzug machte, um in dieser praktischen Tracht das Mysterium, das in ihm offenbaret war, desto unabhängiger verkünden zu können —, und sagt nicht sogar Carlyle, daß der Tag, an dem er sich diesen Anzug anfertigte, einer der merkwürdigsten in der modernen Geschichte sei! Ja freilich sind die Quäker eine moderne Merkwürdigkeit; denn mit ihnen geht noch heutigentags die Mystik in grauen Kleidern und weichen Hüten lebendig unter uns einher, und selbst diese kleinen äußeren Eigentümlichkeiten legen sie allmählich ab.

Sie haben ja auch genug zu tun mit ihrem Inneren; denn existiert jemand, dem das Innere alles ist, so sind es wohl diese friedfertigen Angelsachsen, die, sowohl in der Neuen wie in der Alten Welt, die unermüdlichen Träger der Redlichkeit, Frömmigkeit und Menschenliebe sind, diese ersten Idealisten der Gleichheit und der Menschenrechte, die zu allen du sagten und vor niemandem den Hut abnahmen; diese ersten Verkündiger des Weltfriedens, die keines Indianers Pfeil je gesucht, weil sie ihren roten Brüdern statt Fehde Handschlag und Handelsvertrag boten, und die von modernen Projektilen nur getroffen werden, wenn sie sich in den Kugelregen hinauswagen, um die Schrecken des Krieges zu lindern. All das ist gutes Christentum, und Christentum, das nicht vergebens war.

Es gab eine Zeit, da die amerikanische Freiheit als das Vorbild für die Verkündigung der Menschenrechte galt, von denen das Frankreich des 18. Jahrhunderts erfüllt war; noch in unseren Tagen existiert ein Gefängniswesen und eine Gefangenenpflege, die man den philadelphischen Brüdern und der Heiligen der Gefängnisse, Elizabeth Frey, verdankt.

Und schlägt man in den Büchern der Quäker nach, so findet man die reinste und klarste Mystik: inneres Licht und inneren Frieden, Gottes Stimme durch den Menschen und durch alles, was uns Menschen begegnet; keine äußeren Lehrer und keine äußere Lehre, selbst Christus in erster Reihe ein inneres Erlebnis. Ebensowenig äußerer Kultus oder vorschriftsmäßige Gebete —; stummes, erwartungsvolles Harren auf das Kommen des Geistes ist ihr einziger Kirchgang. Dann ein plötzlicher, ekstatischer Ausbruch bei dem einen oder dem anderen, den der Geist überkommt; prophetische Weissagungen unter jenem körperlichen Erzittern, von dem sie ihren Namen ableiteten und das bei einzelnen amerikanischen Abzweigungen in verzücktes Gespringe und Gehopse ausgeartet ist.

In dieser ihrer inneren Erleuchtung jedoch lesen sie fleißig ihre Bibel, und in ihrer Schweigsamkeit denken sie über dieselbe nach, und ebendieselbe hat veranlaßt, daß ihre Religion, die in ihren mystischen Prinzipien sich sonst nicht von irgendwelcher anderen Mystik (selbst der heidnischen) unterscheidet, doch Christentum geblieben ist. Vielleicht jedoch hat der Rationalismus, mit welchem sie vom Christentum nur dessen innere Seite festhalten und von Christus nur den Geist, in dem er wandelte, seinen Anteil daran, daß ihr Christentum so innerlich und innig ist — und daß sie in Christi Geist wandeln zur Beschämung manches Christen. Vielleicht zeugt jedoch ihre geringe Anzahl davon, daß das, worauf sie ihr Christentum gründen, nicht genügt, um eine Christenheit darauf aufzubauen.

Seit dem Jahrhundert der Puritaner und Quäker fließen die Kräfte der Mystik wie ein Unterstrom durch das englische Volk, während all der Zeit, da dessen Oberklasse sich dem Regiment des Verstandes und der Nützlichkeitsforderungen beugt. Mit der neuen Zeit jedoch erwachte die alte Sehnsucht; als die Romantik in England ihren Einzug hält, brechen die Quellen der Mystik wieder auf, rieseln mild durch Wordsworths bürgerliche Dichtungen, brausen wild durch Carlyles puritanischen und pantheistischen Idealismus, der in schwächerem Echo von Freund Emerson jenseits des Weltmeers erwidert wird. Ja, selbst der klare Tennyson ist in aller Friedfertigkeit ein wenig Ekstatiker, der auf echt mystische Weise durch wiederholtes Aussprechen seines eigenen Namens seine Dichterstimmung hervorruft. Robert Browning und Charles Kingsley, kurz die meisten Schriftsteller, die von den Engländern wirklich gelesen werden, und die sie erbauen, haben aus dem mystischen Quell geschöpft, oder sie haben ihn in sich selbst empfunden.

Diese Männer, die auf der Oberfläche so verschieden voneinander sind, begegnen sich im tiefsten Innern in demselben Verlangen, nämlich das „Unendliche in den Dingen" sehen zu wollen, sowie in der Forderung, ihre Seele finden und ihr allein leben zu wollen. Denn die Leute hatten in dem materiellen Zeitalter, das ihnen vorausging, wie Samuel Johnson, der Vorläufer des Idealismus, sagte, ihre Seele aus dem Leibe verloren und liefen nun herum, um sie zu suchen. Nun sieht man — und zwar namentlich die Dichter — diese Unendlichkeit sich in der Natur widerspiegeln und inmitten dieser Natur den Menschen als Symbol des Sichbegegnens von Natur und Geist.

Der hohe Sinn.

Für etwas, das im Dasein tief daheim ist,
Das in der Abendsonne Leuchten wohnet,
Im weiten Meer, im Lebensborn der Lüfte,
Im Blau des Himmels, in der Menschen Denken;
Ein Geist und eine Kraft, ein Allbeweger,
Der immer trieb, was denkt und was gedacht wird,
Und durch den Kreis des Universums strömt.

Von diesem Sinn ist nicht nur Tennyson und dieser sein Vers beherrscht, sondern auch eine ganze Reihe von englischen Dichtern, Denkern und Theologen, deren Geist durch Intuition geprägt und von Pantheismus befruchtet war, vom Platoniker des 18. Jahrhunderts William Law bis zu modernen Männern wie Francis Newman mit seinem Phases of Faith. Jedoch bei ihnen allen bemerken wir dasselbe Streben, wie es uns bei Fénelon und Leibniz entgegentritt: die Sehnsucht nach dem Höchsten mit den Forderungen der Vernunft und der Moral zusammenfallen zu lassen. Daß das innere Licht dasselbe ist wie Vernunft und Gewissen, haben die Quäker mit rationalistischer Deutlichkeit festgelegt. Die Romantik aber baut diesen Gedanken psychologisch aus und erweitert ihn zu einer Weltanschauung. In Julius Hares berühmtem Buch von 1839 The Victory of Faith, dem englischen Seitenstück zu Schleiermachers „Reden", wird im Menschen ein Seelengrund nachgewiesen, in welchem Erkennen, Fühlen und Wollen in ursprünglicher Einheit ungetrennt vorhanden sind. Diese primitive Kraft sei der Glaube, und zwar der Glaube, der Herz und Willen sowohl als Erkenntnis von den sichtbaren zu den unsichtbaren Dingen erhebt, die Kraft im Menschen, durch welche die geistige Welt ihre Gewalt über ihn ausübt, und die deshalb der einzige Glaube ist, durch welchen man leben und bestehen kann. Derselbe Gedanke beherrscht auch Newmans Buch über „die Stadien des Glaubens". Auch Emerson weilt gern in dieser Betrachtung unserer inneren Natur und findet nicht nur die Einheit des Menschen darin, sondern auch dessen Einheit mit Gott. „Inwendig im Menschen", sagt er, „liegt des Ganzen Seele, die weise Stille, die universelle Schönheit, zu der alle Dinge der Welt sich in gleichem Grade verhalten: das ewige Wesen." Und blickt er nun umher in der äußeren Na-

tur, so versteht er mit seinem freundlichen, klaren Blick in der Natur wie in einem Buche mit Gottes Geheimschrift zu lesen, Gott selbst aus all diesen schönen Dingen herauszulesen; und in der Freude dieses Anblickes vergißt er das Häßliche zu sehen oder das Böse zu bemerken. Für ihn ist Gottes Innewohnen in der Natur dasselbe wie die Herrschaft des Guten über die Welt, und Gottes Weilen in der Menschenseele dasselbe wie, daß diese Seele nur das Gute tun kann. Das ist eine idyllische Naturmystik in temperiertem Sonnenschein, und ein moralischer Optimismus, der wie Musik ohne Dissonanzen klingt.

Sein Freund *Carlyle* verkündet die Einheit der Welt mit Sinaigedonner und verrät das Innere der Natur durch vulkanische Ausbrüche. Für ihn ist diese feste Erde, auf die wir treten (und wer träte fester darauf als Carlyle!), und die Sterne, die wir sehen, und die Welten, die wir ahnen — das ganze Weltall nur ein Gewand, in das Gott sich gehüllt, unsichtbar in sich selbst und sichtbar nur in diesem, wirklich aber in seiner Unsichtbarkeit, so wirklich, daß er die einzige Wirklichkeit ist. Darum ist die Welt vor allen Dingen Geist; darum ist die Welt vor allen Dingen Unendlichkeit, vor allem Gerechtigkeit — ganz von diesen Werten beherrscht, nur durch diese Werte bestehend, ohne sie nur Schein und Schatten. Aller Wert liegt darum im Ideellen; alle Wirklichkeit liegt im Ideellen; nur durch das Ideelle erlangt das Sichtbare Wirklichkeit; allen Wert würde es verlieren, zu nichts sich auflösen, wenn das Ideelle fehlte. Und wie dieses Göttliche der Natur innewohnt, so wohnt es auch dem Menschen inne. „Wo sonst ist Gottes Nähe offenbar, nicht nur für unser Auge, sondern auch für unser Herz, wenn nicht in unseren Mitmenschen? Sich vor Menschen beugen heißt Ehrfurcht haben vor dieser Offenbarung im Fleisch: Wir sind das Wunder aller Wunder, das große unergründliche Gottesgeheimnis. Wir können es nicht verstehen, wissen nicht davon zu reden, aber wir können, wenn wir wollen, fühlen und empfinden, daß es wahrhaftig so ist."

So steht zu lesen in der „Philosophie der Kleider", in dem verwunderlichen Buch „*Sartor resartus*" (1835), wo spinozistischer Pantheismus und deutsche Romantik, puritanischer Lebensernst und englischer Wirklichkeitssinn sich einen, — Mystik in jedem Wort und hinter jedem Ausbruch. Und doch, je mehr Carlyle darüber nachdenkt, desto mehr wird dieses transparente Schauen zum deutlichsten Unterscheiden der *moralischen* Wirklichkeit, aus welcher diese gotterfüllte und gottbeseelte Natur besteht. „Die große Seele der Welt ist gerecht", das war der Propheten, das war Calvins und das ist Fichtes Verkündigung; alle großen Männer haben das gesagt, alle edlen Menschen haben es erlebt; es ist aller Geschichte Weisheit für die Menschen, die eigene Stimme der Natur im Menschen. Wer dieser Wirklichkeit trotzen will, wird an ihr stranden — das haben alle getan, früher oder später —, denn dieses Gesetz ist unbeugsam wie die physische Natur selbst.

Darum sei gehorsam dem Gesetz der Wirklichkeit, denn es ist Gottes Gesetz und das Gesetz der Natur; sei wahr und redlich und natürlich, geh ohne Falsch und ohne Überhebung an deine Arbeit, gib dich ihr ganz hin; sei mutig und ernst, gerecht und barmherzig; denk nicht an dich selbst, sondern an die anderen; gib dich der Gemeinschaft, in der du arbeitest, hin, wie den Sachen, in denen du arbeitest, so wirst du aus dieser armen Erde Segen emporblühen sehen, so viel sich hienieden erreichen läßt. Dies ist „das Evangelium der Arbeit", das Carlyle verkündigt; auf diese Forderung praktischer Tüchtigkeit, Redlichkeit und Selbstaufopferung läuft die englische Mystik des 19. Jahrhunderts hinaus. Denn durch Carlyle mit seiner realen Forderung an die Menschen hat sie im englischen Erdboden Wurzel geschlagen, und zwar in dem Jahrhundert, das, gleich Carlyle selbst, mit den Träumereien der Romantik begann, um im Realismus der Arbeit und der Gesellschaft zu enden.

Wo aber ist im *Luthertum* das Erbe der Mystik zu suchen? Der *Pietismus* und die *deutsche Romantik* sind die Erben. Eine Zeitlang sah es aus, als ob das Luthertum völlig enterbt wäre und nichts von der Mystik erhalten sollte, obgleich durch Luther sogar sich auf Verwandtschaft pochen ließ. Aber er hatte selbst die Freundschaft gekündigt, je weiter er selbst vorwärts drang, und namentlich mußte er sich bedanken, wenn er sah, wozu die Mystik bei den Halbbrüdern der Reformation, den Anabaptisten, führte. Die Wiedertäufer, namentlich die Propheten von Zwickau, die sich die echten und konsequenten Reformatoren nannten, trieben, mitten in all ihrem Radikalismus, noch Mystik, die auf alte katholische Weise mit Ekstase und prophetischem Besessensein, mit Haß gegen die Kirche und Feindschaft gegen den Staat, mit Sozialismus und Theokratie und dieser wunderbaren Paarung von Befreiung im Heiligen Geist und Sklaverei unter sektiererische Ansichten und Pflichten, wie man es überall bei mystischen Vereinigungen findet, durchsetzt ist. Die noch häßlichere Paarung der moralischen Befreiung mit der Sklaverei unter der Sünde begleitete die Mystik auch hier, und so erntete sie denn auch der Sünde Sold. Denn der Tod wird dem Ganzen bald beschert: die Wiedertäuferbewegung ward nie zu einer historischen Macht. Aber wohl merkt man hie und da ihre Nachwirkungen, nicht zwar in der lutherischen, sondern in der *reformierten* Kirche.

Dort konnte der Geist der Wiedertäufer viel leichter ein Dach über sein Haupt finden; denn auch bei den Reformierten gab es ja Theokratie und Kirchenbuße und Kirchenzucht, alttestamentliche Inspirationen und jüdische Forderungen an des Gesetzes Erfüllung. Auch die Strenge und Trocken-

heit, die bei Calvins und Zwinglis Nachfolgern existierte, machte, daß die Mystik bei ihnen um so leichter Zutritt erlangen konnte; denn die Reaktion der Gefühle meldete sich dort desto früher, und der Fehler des Calvinismus war eben, daß er der individuellen Frömmigkeit so wenig Platz gewährte, daß er weit weniger als z. B. der Katholizismus den einzelnen seinem Herzensleben überließ. Damit stimmt überein, daß er keine andere Poesie zu bieten hatte, als was sich aus dem Alten Testament holen ließ. Die Lutheraner waren auch trocken genug; aber sie hatten doch ihren Luther und sie erhielten Paul Gerhardt.

Es ist Ritschls Verdienst, dargelegt zu haben, wie der Pietismus, der sein eigentliches Leben in der lutherischen Kirche erhielt, in der reformierten aufgewachsen ist und sich dort von der Mystik, die mit recht erkennbaren katholischen und anabaptistischen Muttermalen unter Zwinglianern und Calvinisten sowohl in Deutschland als in den Niederlanden herschlich, ernährt hatte. Holland bot für solcherlei Regungen einen fruchtbaren Boden dar. Dort wandelten immer die klösterlichen Begierden mit altmystischen Traditionen des Mittelalters umher. Dort lebte das Andenken des größten holländischen Mystikers Jan van Huisbroeck (geb. 1294), dessen spekulativer Pantheismus in seinen holländischen Schriften jedermann zugänglich war und dessen beschauliche Frömmigkeit in der „Brüderschaft des gemeinsamen Lebens“ weiterlebte. Nun sproß der alte Same wieder üppig empor. Wie unverschleiert diese halb- und ganzkatholische Mystik bei den Holländern des 17. Jahrhunderts zu Worte kommt, sieht man bei Theodor Brakel, der verkündigte, daß das wahre Glück und die wahre Freude darin bestehe, daß die Seele mit Gott und Christus vereint würde, und daß dieses Verhältnis das rechte geistige sei, daß die Seele so mit dem vollkommenen Geiste vermählt werde und Gottes Fülle und Gottes Sattheit dadurch in sie überfließe; oder wenn sein Landsmann Hermann Witsius wissen will, daß man das Heiligtum der „himmlischen Akademie“ nicht erlangen könne „durch Hören oder durch Verstand oder Glauben, sondern nur durch das Schauen und Schmekken Gottes; denn darin bestehe Gottes Güte, daß er seine Freunde durch Erfahrung unterweist, indem er sie in seine Kammer und in seine Weinhütte einführt“. Und mit dieser Überzeugung fängt man nun die alte Melodie von vorne an, nämlich den Gesang über Salomon und Sulamith, den der Pietismus nun beständig singt, um das biblische Recht seiner heiligen Verliebtheit zu beweisen.

Jedoch, er beweist dadurch nicht seinen biblischen, sondern seinen mystischen Ursprung. In diesem einen Punkt, in der Jesuserotik, sind der Pietismus und das Herrnhutertum die gierigen Erben der Mystik. In anderen Dingen ist der Pietismus ja keineswegs mystisch angelegt; sein Gottesbegriff ist durchaus nicht pantheistisch oder spekulativ, seine

Frömmigkeit kann ebensowenig eigentlich ekstatisch genannt werden, wie sein Sittenleben, so kleinlich und äußerlich dessen Pflichtgebote sonst sein können, auch keinen eigentlich asketischen Charakter trägt. Der Pietismus läßt sich allmählich in Kirche wie im Staat befriedigt nieder und tritt niemals aus dem Rahmen des bürgerlichen Lebens. Im Gegenteil, hat jemand sich an Luthers Forderung, in seinem Stand und Beruf zu wirken, gehalten, so sind es wohl die fleißigen und hilfsbereiten Bürger, die ihrem Gott mit Hobel und Säge dienten und ihre Freude daran hatten, daß Christus ein Zimmermann und Paulus ein Zeltmacher war; diese unermüdlichen Philanthropen, die ebenso eifrig Realschulen, Waisenhäuser und Apotheken errichteten, wie sie Bibeln druckten und Missionare aussandten. Zu den Idealen der Bürgertugend und der Bürgernützlichkeit, die späterhin durch das rationalistische Geschlecht verkörpert wurden, war von dessen pietistischen Vorvätern der Grund gelegt worden. Die Humanität und Pädagogik des 18. Jahrhunderts ist das Durchführen dessen mit klarem Verstand, was der Pietismus im Glauben begonnen hatte.

Aber schwärmerisch wurde dieser Glaube zweifellos, wenn er sich dem Punkte nahte, den die Orthodoxie so traurig vernachlässigt hatte, nämlich der Hingabe des Herzens und der Entzückung des Gemütes. Hier existierte ein Hungern und Dürsten, das sich mit Vernunft nicht abspeisen ließ; hier konnte man sich an dem Quellwasser des Luthertums laben, selbst wenn man es unter trockenem Laub aufsuchen muß. Man flüchtet hin zu den alten Quellen, man liest Bernhards Auslegung des Hohenliedes und Susos Buch der Weisheit, und man schöpft das frische Wasser, das am nächsten vorbeiströmt: Molinos’ und Franz von Sales’ neukatholische Mystik spielt fühlbar in den Pietismus hinein. Zu uninteressierter Liebe in Frau Chantals und Frau Guyons Sinn kam es gewiß nicht; dazu war die Richtung zu aktiv und die Frömmigkeit selbst zu emsig. Aber unter dem Werktagsfleiß und unter dem Feiertagseifer gleitet doch ein Unterstrom von Quietismus, der im innersten Innern die Seele ruhig, passiv und erwartungsvoll macht.

Nein, gewiß war die Liebe, die sie den Mystikern ablernten, nicht so uninteressiert, wie Frau Guyon und Fénelon sie gemacht hatten. Den Kampf gegen das Erotische und Egoistische in der Hingabe an Gott, den diese geführt und den Fénelon durchgeführt hatte, nehmen die pietistischen Deutschen nicht auf. Über der ganzen Richtung liegt ein Seufzen und Schmachten, ein Fühlen und Schmecken, eine klagende Verliebtheit und ein unverschleiertes Verlangen, das namentlich die Herrnhuter — die, sowohl in ihrem Gemütsleben als in der Form ihres sittlichen Lebens als Zusammenleben, der Mystik näherstehen als die Pietisten — bis zur Virtuosität trieben. Die ganze Hefe der Mystik fließt durch Zinzendorfs Kirchenlieder; wie erfüllt davon ist nicht der alberne Vers:

heit, die bei Calvins und Zwinglis Nachfolgern existierte, machte, daß die Mystik bei ihnen um so leichter Zutritt erlangen konnte; denn die Reaktion der Gefühle meldete sich dort desto früher, und der Fehler des Calvinismus war eben, daß er der individuellen Frömmigkeit so wenig Platz gewährte, daß er weit weniger als z. B. der Katholizismus den einzelnen seinem Herzensleben überließ. Damit stimmt überein, daß er keine andere Poesie zu bieten hatte, als was sich aus dem Alten Testament holen ließ. Die Lutheraner waren auch trocken genug; aber sie hatten doch ihren Luther und sie erhielten Paul Gerhardt.

Es ist Ritschls Verdienst, dargelegt zu haben, wie der Pietismus, der sein eigentliches Leben in der lutherischen Kirche erhielt, in der reformierten aufgewachsen ist und sich dort von der Mystik, die mit recht erkennbaren katholischen und anabaptistischen Muttermalen unter Zwinglianern und Calvinisten sowohl in Deutschland als in den Niederlanden herschlich, ernährt hatte. Holland bot für solcherlei Regungen einen fruchtbaren Boden dar. Dort wandelten immer die klösterlichen Begierden mit altmystischen Traditionen des Mittelalters umher. Dort lebte das Andenken des größten holländischen Mystikers Jan van Huisbroeck (geb. 1294), dessen spekulativer Pantheismus in seinen holländischen Schriften jedermann zugänglich war und dessen beschauliche Frömmigkeit in der „Brüderschaft des gemeinsamen Lebens" weiterlebte. Nun sproß der alte Same wieder üppig empor. Wie unverschleiert diese halb- und ganzkatholische Mystik bei den Holländern des 17. Jahrhunderts zu Worte kommt, sieht man bei Theodor Brakel, der verkündigte, daß das wahre Glück und die wahre Freude darin bestehe, daß die Seele mit Gott und Christus vereint würde, und daß dieses Verhältnis das rechte geistige sei, daß die Seele so mit dem vollkommenen Geiste vermählt werde und Gottes Fülle und Gottes Sattheit dadurch in sie überfließe; oder wenn sein Landsmann Hermann Witsius wissen will, daß man das Heiligtum der „himmlischen Akademie" nicht erlangen könne „durch Hören oder durch Verstand oder Glauben, sondern nur durch das Schauen und Schmecken Gottes; denn darin bestehe Gottes Güte, daß er seine Freunde durch Erfahrung unterweist, indem er sie in seine Kammer und in seine Weinhütte einführt". Und mit dieser Überzeugung fängt man nun die alte Melodie von vorne an, nämlich den Gesang über Salomon und Sulamith, den der Pietismus nun beständig singt, um das biblische Recht seiner heiligen Verliebtheit zu beweisen.

Jedoch, er beweist dadurch nicht seinen biblischen, sondern seinen mystischen Ursprung. In diesem einen Punkt, in der Jesuserotik, sind der Pietismus und das Herrnhutertum die gierigen Erben der Mystik. In anderen Dingen ist der Pietismus ja keineswegs mystisch angelegt; sein Gottesbegriff ist durchaus nicht pantheistisch oder spekulativ, seine

Frömmigkeit kann ebensowenig eigentlich ekstatisch genannt werden, wie sein Sittenleben, so kleinlich und äußerlich dessen Pflichtgebote sonst sein können, auch keinen eigentlich asketischen Charakter trägt. Der Pietismus läßt sich allmählich in Kirche wie im Staat befriedigt nieder und tritt niemals aus dem Rahmen des bürgerlichen Lebens. Im Gegenteil, hat jemand sich an Luthers Forderung, in seinem Stand und Beruf zu wirken, gehalten, so sind es wohl die fleißigen und hilfsbereiten Bürger, die ihrem Gott mit Hobel und Säge dienten und ihre Freude daran hatten, daß Christus ein Zimmermann und Paulus ein Zeltmacher war; diese unermüdlichen Philanthropen, die ebenso eifrig Realschulen, Waisenhäuser und Apotheken errichteten, wie sie Bibeln druckten und Missionare aussandten. Zu den Idealen der Bürgertugend und der Bürgernützlichkeit, die späterhin durch das rationalistische Geschlecht verkörpert wurden, war von dessen pietistischen Vorvätern der Grund gelegt worden. Die Humanität und Pädagogik des 18. Jahrhunderts ist das Durchführen dessen mit klarem Verstand, was der Pietismus im Glauben begonnen hatte.

Aber schwärmerisch wurde dieser Glaube zweifellos, wenn er sich dem Punkte nahte, den die Orthodoxie so traurig vernachlässigt hatte, nämlich der Hingabe des Herzens und der Entzückung des Gemütes. Hier existierte ein Hungern und Dürsten, das sich mit Vernunft nicht abspeisen ließ; hier konnte man sich an dem Quellwasser des Luthertums laben, selbst wenn man es unter trockenem Laub aufsuchen muß. Man flüchtet hin zu den alten Quellen, man liest Bernhards Auslegung des Hohenliedes und Susos Buch der Weisheit, und man schöpft das frische Wasser, das am nächsten vorbeiströmt: Molinos' und Franz von Sales' neukatholische Mystik spielt fühlbar in den Pietismus hinein. Zu uninteressierter Liebe in Frau Chantals und Frau Guyons Sinn kam es gewiß nicht; dazu war die Richtung zu aktiv und die Frömmigkeit selbst zu emsig. Aber unter dem Werktagsfleiß und unter dem Feiertagseifer gleitet doch ein Unterstrom von Quietismus, der im innersten Innern die Seele ruhig, passiv und erwartungsvoll macht.

Nein, gewiß war die Liebe, die sie den Mystikern ablernten, nicht so uninteressiert, wie Frau Guyon und Fénelon sie gemacht hatten. Den Kampf gegen das Erotische und Egoistische in der Hingabe an Gott, den diese geführt und den Fénelon durchgeführt hatte, nehmen die pietistischen Deutschen nicht auf. Über der ganzen Richtung liegt ein Seufzen und Schmachten, ein Fühlen und Schmecken, eine klagende Verliebtheit und ein unverschleiertes Verlangen, das namentlich die Herrnhuter — die, sowohl in ihrem Gemütsleben als in der Form ihres sittlichen Lebens als Zusammenleben, der Mystik näherstehen als die Pietisten — bis zur Virtuosität trieben. Die ganze Hefe der Mystik fließt durch Zinzendorfs Kirchenlieder; wie erfüllt davon ist nicht der alberne Vers:

Ach welche Blicke
Ich dir jetzt schicke!
Ich bin ein Geist mit dir,
Und du ein Leib mit mir
Und eine Seel'.
Du Seitenkringel,
Du tolles Dingel,
Ich freß' und sauf' mich voll,
Und bin vor Liebe toll
Und außer mir!

oder in dem unsauberen:

Und was er im Kabinett
Oder in dem Ehebett
Will mit seinem Bräutel machen,
Das sind gar geheime Sachen;
Die unter vier Äugelein
Müssen bleiben ganz allein.

Daß aber auch der reinere Pietismus den Geist der Mystik atmet und ein Kind des 17. Jahrhunderts ist, wird aus jeder Analyse der pietistischen Erbauungsschriften und Gesänge erhellen. Nehmen wir den schönsten der pietistischen Dichter vor, den dänischen Brorson, dessen geistliche Lieder für die christliche Frömmigkeit des Nordens grundlegend gewesen sind und allsonntäglich in Schleswig wie in Dänemark und Norwegen gesungen werden, so wird die Ähnlichkeit sofort auffallen.

Das Kennzeichen dieser Dichtung ist die starke subjektive Spannung, das stete Kreisen um den Gemütszustand und das Verhalten der Seele. Die Bewegung, die vor sich geht, ist, wie sie seit Santa Teresas Tagen in all ihren einzelnen Stufen geübt worden ist, von der Gottverlassenheit bis zur Seligkeit der Gottesnähe. So bibelfest Brorson auch über Sünde und Gnade spricht, in seinem Verständnis dieser Pole des Christenlebens steckt doch etwas vom Augustinischen: Leere und Fülle, Ferne und Nähe, die in der eigentlichen Mystik zur Hauptsache geworden war. Durst und Trockenheit, Kälte und Dunkelheit, das ist seines Zustandes negativer Pol; das ist die siccitas, mit der die Mystik immer operiert, die „Dürre", in der die Seele liegt, solange sie Gott nicht fühlt. Da ist Gottes Zorn über ihm, er fühlt sich verloren in seiner Sündigkeit, verstoßen, verlassen. Verlangen und Seufzen, Sehnsucht und Drängen rührten sich lange vergebens, und Tränen kostet es, solange es dauert. Aber der Trost ist nahe; denn eben durch dieses Andauern der Leere wird der Sinn zur Gnadenerfüllung bereitet. Und diese Gnade ist ihrem Wesen nach wohl Vergebung der Sündenschuld, ihr Kommen aber wird wie ein Erlebnis empfunden, wie ein Durchbruch von Wärme und Licht, wie ein erquickender Born, wie ein schwängerndes Begegnen. Dann ist die Stunde der Freude da, dann ist der Sieg errungen, dann ist der ganze Streit mit einem Male aus.

Von selbst kommt es, denn es ist ja Gnade; aber es kommt nur, wenn die Leere am tiefsten empfunden wird. Es kommt nach Gottes Erlösungsgesetz, wie die Rose entsprang und der Samen schließlich hervorbrach, als die Welt öde und leer war, aber es kommt auch mit einer Art psychologischer Notwendigkeit: aus der Leere steigt unwillkürlich die Fülle; wenn

sich das Herz am meisten bedrückt fühlt, da wird die Freudenharfe gestimmt, auf daß sie besser erklinge.

In diesen Zustand des Erwartens, der in seiner Seelenschilderung den Schwerpunkt bildet, hat sich Brorson nirgends mit größerer Wärme vertieft als in dem schönen Gedicht: „Hier will geschwiegen sein, hier will gewartet sein". Dieses Lied, dessen erste Strophe wie ein Schlußreim aller mystischen Frömmigkeit klingt, ist der nordischen Natur und des protestantischen Christentums Gegenstück zu Santa Teresas Schilderung von der Bewässerung des Seelengartens. Nicht spanische Dürre und Trockenheit, sondern unser drückender Winter ist das Bild des Gottverlassenseins der Seele. Und nicht maurische Wasserkünste mit kunstreichen Einrichtungen, sondern des nordischen Frühjahrs allmähliches Sichnähern ist das Bild der Prozesse, die die Seele durchmachen muß, ehe die Segnung kommt. Dort der Eifer katholischer Hände, bis die Bewässerung des Gartens von selbst eintritt, und erst im letzten Stadium der Himmelsregen, den der Mensch nicht selber bewirken kann — bei Brorson dagegen nur das schweigende Erwarten, das passive Empfangen:

Vist skal du hente
Kun ved at vente,
Kun ved at vente
Din Sommer ind.

„Nur wenn du wartest, ist dir dein Sommer gewiß."

Stete Erwartung, stetiges Annähern; immer nur Schritt für Schritt. Aber alles, was vor sich geht, geht in der Natur vor sich, geschieht außerhalb, für die Seele, nicht durch die Seele; und spricht Brorson über „der Angst Dürre", da hat er nicht Gießkanne, Brunnenbohrer oder Kanäle zur Hand; er weiß nur das eine, das von sich selbst kommt, wenn die Stunde der Gnade da ist:

Komm, himmlischer Regen,
Erquicke die Erde zum Liliental!

Also am Ende und im Grunde wahrer Protestantismus; und was man sonst in den Schuldbrief des Pietismus schreiben möchte, daß er katholisch und mystisch, reformiert und anabaptistisch sei — eins ist gegeben, daß er eine Erneuerung des lutherischen Christentums war, daß er dieses gerettet hat, als es auf dem Sterbebette lag, und ein Leben erschuf, das, sowohl was die persönliche Inbrunst als was die bürgerliche Tätigkeit betrifft, viel mehr von Luthers Geist besaß als bereits seine nächsten Nachfolger — wenn auch ein Leben mit blasseren Wangen und ernsteren Mienen, als wir es bei Luther selbst und seiner jugendkräftigen Zeit finden.

Die Zeit des Rationalismus war nicht der Tod der Mystik, wie man sich häufig vorstellt. Zu tief hatte der Pietismus gewurzelt

und zu innig ist die Mystik mit den menschlichen Neigungen verwoben, um gänzlich aus der Frömmigkeit verschwinden zu können. Auch war die Aufklärung, besonders im Anfang, zu sehr Sache der gebildeten Oberklasse und der männlichen Intelligenz, um die eigentliche Volksmasse zu durchdringen. Wo einfache Leute zum geistigen Leben erwachten, erging es ihnen leicht wie den Eltern Jung-Stillings, daß sie sich an den Schriften Johann Arndts und Thomas a Kempis' erbauten, ja sogar Jakob Boehme und Fénelon lasen — sie holten aus den Quellen der Mystik das innere Licht, mit dem die höheren und gelehrteren Kreise die menschliche Vernunft als neue Lampe anzündeten.

Wie leicht und leise sich aber der Übergang von Mystik in Rationalismus selbst innerhalb der wissenschaftlichen Kultur vollzog, hat uns schon der Anschluß Leibnizens an Fénelon gezeigt, aber auch ein gewaltiger, unmittelbarer Durchbruch der mystischen Ader fand in einem Geiste statt, der sonst auf der Höhe der physisch-mathematischen Bildung jener Epoche stand und dessen moralische Kraft und weltmännische Feinheit ihn nicht weniger den edelsten Geistern dieses Jahrhunderts ebenbürtig an die Seite stellen: den schwedischen Seher *Emmanuel Swedenborg*. Die „Träume eines Geistersehers", wie Kant die Ideen Swedenborgs nannte, sind nicht nur eine Ausgeburt jener hochnordischen Phantasie, die noch heute erregtere Gemüter auf allerlei mystische Gedanken bringt; auch war Swedenborg nicht in erster Reihe ein Clairvoyant und Spiritist; er war vielmehr ein umfassender Geist, dem nichts Geringeres oblag, als ein System der Natur aufzubauen, das nach Art des Areopagiten die geistigen und die materiellen Bereiche der Welt in natürlicher Harmonie umspannen wollte. Dabei verfuhr er aber nicht unkundig und dilettantenhaft wie etwa ein Boehme, sondern mit allen Hilfsmitteln damaliger Wissenschaft errichtete er eine Stufenleiter der Natur, deren einzelne Stufen miteinander korrespondieren und allmählich in das Reich der Geister hinaufführen, mit dem der Mensch schon bei Lebzeiten in Verkehr treten kann. Dies letztere war das Mystische bei Swedenborg; die Schranken der Erkenntnis, die sein Zeitgenosse Kant festlegte, hat er entweder nicht gekannt oder nichts davon wissen wollen. Auch zu Gott war ihm der Weg unmittelbar, weil der Unsichtbare in Christus einverleibt und durch ihn allein existierend als ein historisch Gegebenes und eine himmlische Körperlichkeit dem offenen Geiste noch jederzeit zugänglich war.

Swedenborgs religiöser Grundgedanke: das Geistige nur im Körperlichen sichtbar, das Göttliche nur im Menschlichen ergreifbar, ist eine Vorahnung der Romantik. Jedoch ist Swedenborg kein Romantiker,

so wenig wie er dem Rationalismus recht angehört. Beiden kam er wie ein Sonderling vor, aber sein Einfluß ist nicht mit dem jenes anderen Sonderlings unter seinen Zeitgenossen, Jean Jacques Rousseaus, zu vergleichen. Auch dieser stand zwischen Rationalismus und Romantik, aber er trug die Kräfte des Rationalismus in die Romantik hinein, und seine Gedanken besitzen dadurch bis heute für das geistige Leben Europas universelle Bedeutung. Swedenborgs Einfluß war der des Sektierers — ihm sind nur Sektierer nachgegangen.

Erst mit der *Romantik* drang die Mystik wiederum allgemein in die oberen Klassen ein und eroberte die führenden Geister der Zeit. Jene Periode der Phantasie und der Sehnsucht, der Gefühle und der Poesie war mit der Mystik zu geistesverwandt, um nicht der Verwandtschaft gewahr zu werden.

Schon an den literarischen Bestrebungen der Romantiker erkennen wir die Geistesrichtung. Die Schriften der alten Mystiker werden wieder vorgenommen. Hegel studiert Meister Eckhart, und Schelling schwärmt für Jakob Boehme; Novalis vertieft sich in Heinrich Suso. Das Übersetzen der spanischen Mystiker, um das sich schon die Pietisten bemüht hatten, nimmt man wieder auf. Selbst an der Mystik des Orients sucht man sich zu erquicken. Indiens Weisheit zieht Fr. Schlegel an, und er verpflanzt das mystische Lehrgedicht Bhagavadgita nach Europa; Rückert übersetzt persische Mystiker, und der Theologe Tholuk schreibt das erste deutsche Buch über den Sufismus.

Aber auch persönlich wirkt die Mystik in den einzelnen Romantikern. Sie lebte ja noch im Katholizismus, unter Herrnhutern und Puritanern in der Laienfrömmigkeit fort. Einigen ist sie eine Erinnerung aus der Kindheit, die sie wieder in das alte Land zurückruft; andere begegnen ihr in reiferen Jahren und werden von ihrer Macht ergriffen. Mit Sehnsucht blicken jeweilig die Dichter, ein verlorenes Gut beklagend, nach der katholischen Kirche zurück. In Schillers Phantasie spielt sich dies ab, ohne den Dichter selbst aus seiner kantianischen Klarheit zu verrücken. Er überläßt es seinem Mortimer, sich zu bekehren; die Entzückung aber, in der sich der Neubekehrte über die Macht und Schönheit des römischen Gottesdienstes ergießt, war durchaus kein künstlerisches Spiel des Dichters; denn Schillers Seele hatte diese Andacht tief empfunden.

Wie wurde mir, als ich ins Innere nun
Der Kirchen trat, und die Musik der Himmel
Herunterstieg, und der Gestalten Fülle
Verschwenderisch aus Wand und Decke quoll;
Das Herrlichste und Höchste, gegenwärtig,
Vor den entzückten Sinnen sich bewegte,

Als ich sie selbst nun sah, die Göttlichen,
Den Gruß des Engels, die Geburt des Herrn,
Die heilige Mutter, die herabgestiegene
Dreifaltigkeit, die leuchtende Verklärung —
Als ich den Papst drauf sah in seiner Pracht
Das Hochamt halten und die Völker segnen:
O was ist Goldes, was Juwelen Schein,
Womit der Erde Könige sich schmücken!
Nur er ist mit dem Göttlichen umgeben.
Ein wahrhaft Reich, der Himmel, ist sein Haus,
Denn nicht von dieser Welt sind diese Formen.

(Maria Stuart I, 6.)

Was Mortimer erlebte, wiederholte sich bei Wackenroders „kunstliebendem Klosterbruder“, hier aber in der Form eines persönlichen Zugeständnisses, das in das Herz des Dichters tiefen Einblick gewährt: „Der herrliche Tempel, die wimmelnde Menge Volks, die glänzenden Vorbereitungen, das alles stimmte mein Gemüt zu einer wunderbaren Aufmerksamkeit. Mir war sehr feierlich zumute, und wenn ich auch nichts deutlich dachte, so wühlte er doch auf eine so seltsame Art in meinem Innern, als wenn auch in mir selber etwas Besonderes vorgehen sollte. Auf einmal ward alles stiller, und über uns hub die allmächtige Musik, als wenn ein unsichtbarer Wind über unsern Häuptern wehte, an. Mein Herz klopfte, und ich fühlte eine mächtige Sehnsucht nach etwas Großem und Erhabenem, was ich umfangen könnte . . . Und indem die Musik auf diese Weise mein ganzes Wesen durchdrungen hatte und alle meine Adern durchlief — da hob ich meinen in mich gekehrten Blick und sah um mich her — und der ganze Tempel ward lebendig vor meinen Augen, so trunken hatte mich die Musik gemacht. In dem Moment hörte sie auf; ein Pater trat vor den Hochaltar, erhob mit einer begeisterten Gebärde die Hostie und zeigte sie allem Volke . . . Alles, dicht um mich herum, sank nieder, und eine geheime, wunderbare Macht zog auch mich unwiderstehlich zu Boden, und ich hätte mich mit aller Gewalt nicht aufrechterhalten können. Und wie ich nun mit gebeugtem Haupte kniete und mein Herz in der Brust flog, da hob eine unbekannte Macht meinen Blick wieder; ich sah um mich her, und es kam mir ganz deutlich vor, als wenn alle um meiner Seele Seligkeit zu dem Vater im Himmel beteten, als wenn alle die Hunderte um mich herum um den einen Verlorenen in ihrer Mitte flehten und mich in ihrer stillen Andacht mit unwiderstehlicher Gewalt zu ihrem Auge hinüberzögen. . . . Mein Auge traf einen Altar, und ein Gemälde Christi am Kreuze sah mich mit unaussprechlicher Wehmut an, und die mächtigen Säulen des Tempels erhoben sich anbetungswürdig, wie Apostel und Heilige, vor meinen Augen, und schauten mit ihren Kapitälen voll Hoheit auf mich herab — und das unendliche

Kuppelgewölbe beugte sich wie der allumfassende Himmel über mich her und segnete meine frommen Entschließungen ein.“ (Phantasien über die Kunst, herausg. von L. Tieck, II. Ausg. 1814. 151—153.)

Mit Stolberg und Zacharias Werner trat die Bekehrung aus der Phantasie in die Wirklichkeit hinaus. Letzteren trieb die romantische Neigung in den glühenden Eifer eines Redemptoristenmönches hinein; Stolberg, der durch den Pietismus in den Katholizismus hinübergezogen wurde, bewahrte in seinem tief poetischen Gemüt immer den stillen Ernst des Pietisten unter den gefälligen Formen des Katholizismus. Brentano, auf den der Geist Stolbergs zu seiner persönlichen Bekehrung wirkte, brauchte nicht äußerlich überzutreten; gehörte er doch von Kindheit der Kirche an. In Ida Hahn-Hahn aber haben wir ein Beispiel jener romantischen Konversion, dem manche Frau der damaligen Zeit gefolgt ist oder folgen wollte. „Es geht ein katholischer Zug durch die Welt“, sagte der weise Historiker Geijer, von seinem Lehrstuhl in Upsala aus dies Spiel der Geister beobachtend; niemand jedoch hat damals völlig erkannt, welchen Vorschub die Romantik der katholischen Kirche leisten sollte: wo Katholizismus das Bestehende war, wurde er romantisch beleuchtet und belebt; das klassische Beispiel ist Chateaubriands „Génie du Christianisme“, ein Buch, das überall von Mystik und Mysterien spricht und über diese Geheimnisse hin die Autorität der alten Kirche wieder aufrichtet. Selbst der latente Katholizismus Englands erwachte mit einem romantisch denkenden Praktiker wie Newman zu vollem Leben.

Die Romantik hat dem Katholizismus reichlich zurückgezahlt, was sie von ihm entliehen hatte. Wie aus dem katholischen Boden, so entsprossen auch aus protestantischer Mystik der Romantik fruchtbare Keime. Der Schotte Carlyle ist ein Beispiel dafür, wie ein Kind des alten Puritanismus, durch romantische Philosophie und Dichtung zu neuem Leben erweckt, die Mystik seines Kinderglaubens wiederfindet und zu seinem Seelengrund macht. Und durch wie viele Adern floß nicht die Kraft des Herrnhutismus in die deutsche Dichtung hinein? Durch Frl. v. Klettenberg berührte diese Richtung den jungen Goethe und wurde ihm auf eine kurze Zeit „wohltuend für Geist und Herz“; die „Bekenntnisse einer schönen Seele“ sind das Denkmal der Bekanntschaft mit einer Schwester aus der Brüdergemeinde, deren Einfluß auf Goethe „nicht zu hoch anzuschlagen ist“.

Novalis, der eigentliche Mystiker der deutschen romantischen Dichtung, trägt allerdings für gewöhnlich den Schein katholischer Frömmigkeit. Auch ihn hat aber in seiner Jugend der Herrnhutismus überschattet, dem sich der Vater, von Haus aus ein strenger Pietist, immer mehr ergab. Auf die junge Dichterseele wirkte der Geist der Brüder-

gemeinde drückend, und er erinnerte sich dessen mit Widerwillen. Es haben sich aber unter dieser Atmosphäre Keime in ihm entwickelt, die späterhin in seiner Dichtung Blüten trugen. Jedermann wird dies in Versen wie die folgenden empfinden:

Hinunter zu der süßen Braut
Zu Jesus dem Geliebten!
Getrost! Die Abenddämmrung graut
Den Liebenden, Betrübten.
Ein Traum bricht unsre Banden los
Und senkt uns in des Vaters Schoß.

Sehr schön ist es aber zu beobachten, wie selten solcherlei Töne in Novalis' Gesängen widerklingen. Er hat in der Tat als Liederdichter viel mehr Paul Gerhardts als Zinzendorfs Innigkeit erneuert.

Die bedeutendste Nachwirkung hat die Mystik jedoch zur Zeit der Romantik durch die Theologie Schleiermachers ausgeübt. Nannte sich doch der junge hallensische Student, der mit genauer Not von dem Seminar der Brüderunität in Barby hatte loskommen können, noch immer „einen echten Herrnhuter". Seine „Reden über die Religion", die er zwölf Jahre später schrieb, haben noch den Ton der schwungvollen Erbaulichkeit einer herrnhutischen Predigt, aber sie haben mehr als den Ton daraus geholt.

Oder war es vielleicht eine noch größere Begebenheit, daß ein Schustergesell der Brüdergemeinde zur gnädigen Frau de Krüdener gesandt wurde, um ihr zu einem Paar Stiefeln Maß zu nehmen? Wer weiß, was aus der heiligen Alliance geworden wäre, wenn diese impulsive Dame nicht von der heiteren Ruhe dieser erlösten Seele ergriffen worden wäre und, seitdem mit herrenhutischer Frömmigkeit getränkt, diesen seltsamen, seelenergreifenden Ton einer mystischen Innigkeit angenommen hätte, der den Höchsten der hohen Gesellschaft zur Zeit des Wiener Kongresses unwiderstehlich wurde. Jedenfalls hat sie es verstanden, in jenem politischen Kreis die Religion zu einem stark mitwirkenden Elemente zu machen, und ihre Hand soll in das Dokument, das 15 Jahre hindurch über Europa gebieten sollte, die verhängnisvollen Worte „die heilige Alliance" eingetragen haben.

Jedoch nicht zufällig wurde diese Verbindung weltlicher und geistlicher Elemente zustande gebracht: gehören doch der äußere Zwang und die innere Sehnsucht von alters her und ihrem Wesen nach zusammen. Stets hat Mystik unter dem Drucke der Tyrannei gewuchert, und schon von der dichterischen Romantik, die von diesem Zeitpunkt an entstand, ist mit Recht bemerkt worden, daß die Steifheit der deutschen Kleinstaaten und späterhin die Gewaltherrschaft der Napoleonischen Zeit das ihre getan haben, um die regen Geister auf Seufzer und Tränen, auf Dichtung und phantastische Gedanken hinzuweisen, während dieselben Geister unter freieren Verhältnissen vielleicht darauf gelenkt worden wären, die Welt durch Tatkraft zu verbessern.

Die schwüle Luft der Alliancezeit bleibt noch im Protestantismus der fünfziger Jahre hangen. Die tatenlose Selbstgefälligkeit, die schmachtende Hingabe mit weltlicher Gesinnung vermischt, die die kirchliche Frömmigkeit jener Jahrzehnte charakterisiert, hat gleichzeitig Geister wie Feuerbach und Sören Kierkegaard in Harnisch gebracht gegen das offizielle Christentum; auch Albrecht Ritschl wurde es klar, daß es zu seiner Zeit Mystik und Romantik waren, woran die lutherische Kirche krankte. Der spekulative Gelehrtenkram der Theologen und ihre Abneigung gegen kulturelle Fortschritte, wider die er nicht weniger eiferte, sind auch als die Hefe aus der mystisch-romantischen Gärung zu betrachten. Neue Wissenschaft und neue kirchliche Tatkraft hat dieser trüben Epigonenzeit ein Ende gemacht. Wogegen wir heute anzukämpfen haben, ist der Halbkatholizismus, der, dank der Romantik, aus dem Luthertum geworden ist: in der Theologie — scholastische Spekulation und kirchlicher Traditionalismus; in der Laienfrömmigkeit — Wunderglauben und Glaubensmagie. Der Romantik ist es wie stets der Mystik ergangen: sie erhebt die Geister, um sie nachher zu erschlaffen; und der erschlaffte Geist wie der erschlaffte Körper verlieren zuletzt ihre Beweglichkeit.

Schauen wir jedoch zurück in die kräftige Zeit der Romantik, erstaunen wir über die Tragweite ihrer Ideen und über die Gesundheit ihrer Ansichten, eben wenn wir sie mit den mystischen Richtungen vergleichen, aus denen sie Nahrung gesogen hatte: mit dem Pietismus und Herrnhutismus einerseits und dem Katholizismus anderseits. Die Romantik wollte etwas ganz anderes als jene Sekten, die eine bestimmte Sorte von Menschen heranbilden wollten, oder diese Kirche, die ihr Reich über das Reich der Natur hinauf baute. Die erste Romantik war vielmehr mit den Neigungen des Rationalismus verwandt, die wir zunächst bei Leibniz erkennen: das Bestreben, alles zu einer Einheit zu sammeln, Glauben und Wissen, Gott und Welt, Geist und Natur, das Religiöse und das Humane. Dies war der Grund, weshalb der Rationalismus seinerzeit die Bibel umgedeutet und das Christentum eingeschränkt hatte; er wollte die Religion in den Rahmen seiner Welterkenntnis einzwängen. Die Romantik will die nämliche Einheit herstellen; ihre Methode aber war die umgekehrte: Sie erweiterte das Weltbewußtsein, damit dieses das Unendliche zu erfassen vermöge, die Natur machte sie zu etwas Höherem, die menschliche Seele zu etwas Tieferem — wohnt doch in beiden der göttliche Geist. Denn daß es etwas außerhalb unserer Welt gibt, das ihr Bedeutung und Bestehen verleiht, darüber sind alle einig. Hatte doch bereits Kant gesagt, daß hinter den Phänomenen der Welt sich „ein Ding an sich" bärge, das sich nicht erkennen lasse!

Auch für Goethe gründet sich die Welt auf dieses Unbegreifliche; aber seine Dichterseele will nicht vor dem völlig Unerkennbaren stehen. Er will jedenfalls ahnen, was unser Dasein im Grunde sei, und in den Erscheinungen der Welt Symbole dafür sehen. Alles ist Botschaft von des Lebens großem Geheimnis:

Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir
Und webt in ewigem Geheimnis
Unsichtbar sichtbar neben dir?

„Unsichtbar sichtbar", das ist das mystische Doppelspiel; durch das Sichtbare spricht das Unsichtbare zu uns, — „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis". Die Welt, die der Erdgeist am sausenden Webstuhl der Zeit schafft, ist der Gottheit lebendiges Kleid; „am farbigen Abglanz haben wir das Leben" — nicht die Sonne selbst, nur ihre Widerspiegelung im Regenbogen erträgt unser Auge:

Wie herrlich diesem Sturm ersprießend,
Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfließend,
Umher verbreitend duftig kühle Schauer.
Der spiegelt ab das menschliche Bestreben.

Also wird alles Sichtbare zu einer Zeichensprache, durch welche die Gottheit zu uns redet und die es zu verstehen gilt; unsere eigene Schuld ist es, wenn wir sie nicht verstehen:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
— Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot.

Aber erwachen Herz und Sinn, so können wir das Gleichnis auslegen: die Welt bleibt uns zwar stets ein Geheimnis, aber ein „offenes Geheimnis"; und da das Universum Faust sein Zeichen offenbart, da sieht er es sich vor ihm als allumfassende Einheit entfalten:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

Was Goethe durch das Gleichnis der Dinge ahnen kann, das will die romantische folgende Generation schauen, erkennen, unmittelbar fühlen. Alle greifen danach: Jacobi ist der Glaube ein unmittelbares Wissen von Gott, und da Fichte seine „Anweisung zum seligen Leben" schreibt, — ein Buch, das vom Titel an einen mystischen Ton über sich hat — so heißt es zwar auf Goethische Weise, daß Gott wohl an und für sich hinter allen Gestalten des Weltendaseins existiere, so daß wir ihn hinter diesem Vorhang nur zu ahnen vermögen, denn stets verbirgt die irdische Form sein Wesen vor unsern Augen. „Aber" heißt es hinterdrein, „erhebe dich zum Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden; die Welt vergeht dir mit ihrem toten Prinzip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichsten Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und wirst! In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen unmittelbaren und kräftigen Leben; und die aus dem leeren Schattenbegriff von Gott unbeantwortete Frage: Was ist Gott? wird hier so beantwortet: Er ist das, was der von ihm Begeisterte und ihm Ergebene tut."

So hätte Tauler auch sprechen können; aber Novalis überbietet sogar noch Fichte in handgreiflicher Mystik. „Du berührst den Himmel, wenn du den menschlichen Leib berührst. Wo sonst ist Gott zu finden, wenn nicht in des Menschen Fleisch und Blut?" Carlyle hat es von Novalis.

Stets ist es Einheit und ein unmittelbares Fühlen dieser Einheit, wonach man Verlangen trägt: Gottes Einheit mit der Welt will man erkennen und diese Einheit in sich selbst empfinden, und in Hegels Philosophie gipfelt dieser Gedankengang in den stolzen Worten, daß Religion des absoluten Geistes Selbstbewußtsein im Menschen sei, die ihren vollkommensten Ausdruck in Jesu Worten „Ich und der Vater sind eins" gefunden habe. Das ist der Gedanke, auf den der Glaube durch Symbole und Anschauung hinzielt; aber größer als dieser Glaube mit seinen Vorstellungen und Bildern ist die unmittelbare Einsicht der philosophischen Erkenntnis, wenn „der Denkende sich zum Absoluten erhebt, hinweg über alles Endliche, und so selbst unendliches Bewußtsein wird".

Für uns klingt diese Sprache fremd — fernher, als käme sie von indischen Grüblern oder platonischen Denkern; denn diese sagten ja ungefähr dasselbe. Und doch war es für uns fruchtbringend, daß unsere Väter sich darin berauscht haben. Denn aus diesen romantischen Spekulationen haben wir das Unendlichkeitsbewußtsein, das uns heutzutage ganz natürlich ist, als Erbe davongetragen. Die Welt ist für das menschliche Denken seit jener Zeit größer und weiter geworden, da alles Denken auf Gipfel und Zinnen stieg und in fernstes Ätherblau entschwebte. Nicht nur der Naturwissenschaft haben wir das zu danken. Und auch Gott ist für uns größer geworden, und das Leben ist größer geworden, weil das Denken gelernt hat Unendlichkeit zu suchen.

Noch außerdem haben wir der Romantik zu verdanken, daß sie uns der Natur näher gebracht hat. Das Wort „Natur" klingt wie ein Hochgesang durch die ganze Romantik hindurch, durch ihre Dichtung, ihre Wissenschaft, ihr Denken. Alle Romantiker haben sich in sie hinein-

vertieft und sind reicher aus ihr zurückgekehrt. Geschah es auch auf phantastische Weise, so forschten sie doch in ihr; geschah es auch auf träumerische Weise, so lebten sie doch in ihr. Sie offenbarte ihre Schönheit vor ihnen, bis sie diese überall erblicken konnten, wie wir es nun tun; sie fühlten ihr innerstes Selbst von ihren Kräften durchströmt, und sie empfanden, daß hier der Ort war, wo die höchste Kraft sich kundtut.

Oder: des Höchsten Kraft. Denn wo der echte Romantiker sich zu Gott erhebt und sich nicht mit der Göttlichkeit der Natur begnügen lassen will, sieht er doch Gottes Abglanz in der Natur oder die Natur als göttliches Symbol. So hat es Stolberg empfunden als er die „schöne heilige Natur" anbetete, so haben die religiösen Romantiker mehr oder weniger die Natur betrachtet.

Das beste Erbe jener Tage ist die Herzensinnigkeit, die sie hervorbrachten. Während sich die Philosophen zu Göttern spekulierten und die Dichter mit der Natur zusammenschmolzen und so jeder auf seine Weise die mystische Vereinigung ausführte, baute sich ein dritter Weg zu Gott, und das war der Weg der Frömmigkeit, der Gemütshingabe. Auch diesen hatte die Mystik gelehrt; er war ja die Frucht, die sie Jahrhunderte hindurch getragen, und da Schleiermacher beim Jahrhundertwechsel ihn in seinen „Reden über Religion" verkündigte, sprach er nicht nur aus seiner eigenen Genialität und der romantischen Strömung seiner Zeit heraus, sondern auch der Herrnhutismus, in dem er erzogen worden war, hatte ihm die alte mystische Lehre mit auf den Weg gegeben, den er nun den „Gebildeten unter den Verächtern der Religion" mit all der poetischen Feinheit und all der philosophischen Kultur, die ein gebildeter Mensch nur verlangen kann, darlegte.

Man sagt, Schleiermacher habe das Gefühl gefunden und zum Sitz der Religion gemacht. So sieht es auch aus; prüft man aber genauer, so ist es nicht die einzelne Seelenkraft, die wir Gefühl nennen, wovon er spricht, sondern eher das Gemüt, des Menschen Sinn und Seelengrund. Im tiefsten Herzensgrund, wo kein klares Bewußtsein hindringt und keine eigentliche Tat oder Handlung stattfindet, sondern wo Ahnungen und Träume, Sehnsuchten und Triebe daheim sind, rührt sich die Frömmigkeit, und hier begegnet sich die Seele mit dem Göttlichen und fühlt sich davon durchströmt. Eben nicht mit einem einzelnen Teil der Seele, sondern mit unserm ganzen innersten Wesen müssen wir vor Gott treten; denn Gott ist ja selbst das ganze Universum; alle Kräfte und Erscheinungen dieses sind Äußerungen seines Wesens; das zu fassen und das mit all unserer seelischen Kraft zu umfangen und zum Lebensgrund in uns zu machen — das ist Religion.

Und das ist Mystik, aber eine Mystik, die eine wahre Religion unter ihrem Herzen trägt. In dieser Bewußtseinsdämmerung ist das Universum und die Natur in ihrer ganzen Größe vorhanden, und ebenfalls die menschliche Persönlichkeit. Ihr wird nachgefragt und auf sie kommt es an; denn nur soweit ich Gott in mir empfinde, existiert Gott für mich. Ob ich gleich alles glaubte und alles täte, ja alle Erkenntnis Gottes hätte und doch seine Gegenwart nicht empfände, so hülfe es mir nichts.

Daß die Religion etwas Individuelles und nicht etwas Allgemeines sei, was man nur mitzumachen braucht, so wie es die katholische Kirche will, so wie es die protestantische Orthodoxie meinte und sowohl die rationalistische, kritische und spekulative Philosophie es ihrerzeit verkündigte, das war Schleiermachers frohe Botschaft an die Welt und das, womit er den Sieg davontrug. Die Romantik hatte das Individuum entdeckt und Schleiermacher setzte es in der Religion auf seinen rechten Platz. Das Vage, Halbbewußte, das in seiner jugendlichen Skizze über das Individuelle liegt, weicht mit den Jahren einer klaren Erkenntnis dessen, worauf es im Glauben eines Menschen ankommt. Nicht nur völliges Hingenommensein, sondern völlige Hingabe, das Gefühl absoluter Abhängigkeit. Absolutheit im Verhältnis zu Gott erlöst den Menschen; was hilft uns Absolutheit, solange sie nur im Gottesbegriff liegt?

Aber auch das ist eine Lehrweisheit, die die Mystik des Menschen gegeben, und in Schleiermachers „absoluter Abhängigkeit" sind noch Nachwirkungen der „amour désinteressé" des siebzehnten Jahrhunderts zu verspüren. Darum ist sie auch etwas passiv, und wie man gegen Schleiermachers erste Bestimmung der Religion einwenden könnte, daß sie zu wenig klares Bewußtsein hat, so läßt sich berechtigter Einspruch gegen sein Gefühl absoluter Abhängigkeit erheben, daß es — wie alles, was von der Mystik herrührt — zu wenig nach der Energie des Glaubens fragt.

Und doch sollte diese Forderung erhoben werden, und zwar von einem Manne, der nicht weniger als Schleiermacher meinte, daß Religion das Individuelle sei, ja daß Subjektivität Wahrheit wäre: daß Glaube Innigkeit sei, ja die Leidenschaft der Innigkeit; daß Christentum absolute Hingabe sei, ja ein Sprung in unermeßliche Tiefen. Und der Mann hieß Sören Kierkegaard. Er meinte, man solle nur Ernst damit machen, und mit Aufgebot allen Scharfsinns zerschnitt er alle Gewebe, die den Glauben umschließen, um ihn zu beschützen, und schließlich — auf seine Kosten leben: die der Spekulation und Ästhetik, der Lehrweis- und Tradition, der Kirchlichkeit, Bürgerlichkeit, selbst die der Humanität. Denn nur eins trägt den Glauben, und nur eins gibt es,

wonach der Glaube fragt: die eigene Persönlichkeit. Und nur um eine Wahrheit handelt es sich, um die Wahrheit, die dich erbauen kann.

Damit ist das Letzte und Tiefinnerste, was die Mystik auf dem Herzen hat, verkündigt, auf eine Weise, daß es nicht mißverstanden werden kann; und zwar nicht länger mehr als Mystik verkündigt, sondern als das einfach Menschliche: Du bist es, auf den es ankommt.

Es gibt ein kleines morgenländisches Gedicht über einen Jüngling, der in der Nacht seine Geliebte aufsucht und an ihre Türe klopft; und da sie fragt, wer da klopfe, antwortet er: „Ich bin es!" — Aber ihre Türe ward nicht aufgetan. Da ging er hinaus in die Einsamkeit; und als er zu ihrer Tür zurückkehrte und sie abermals fragte, wer klopfe, antwortete er: „Du bist es!" — Da ließ sie ihn ein.

Das ist in kurzen Worten der Mystik Geschichte. Und doch nicht ihre ganze Geschichte, denn es ist hinzuzufügen: Tausend Jahre darauf kam der einsame Mann und klopfte an die Tür der Gottheit; und da er gefragt ward, wer er sei, antwortete er, wie er nun gelernt hatte: „Du bist es!" — Aber die Tür öffnete sich nicht. Da ging er hinaus in die Welt und arbeitete und diente seinem Nächsten. Und da er zurückkam und an die Tür klopfte, und gefragt ward, wer er sei, antwortete er: „Ich bin es!" — Da ward ihm aufgetan. Denn Gott war anderen Sinnes geworden. Er will nicht mehr, daß sein Getreuer ihm gleich werde; er will, daß er in seiner Gottesfurcht er selbst sein soll.

Zur Religion

sind bisher erschienen:

Grundfragen der Religion

Einführung in die Theologie. V. Past. M. Cornils. (Bd. 347.)

Einführung in die Religionsphilosophie. Von Generalsuperintendent Lic. Dr. P. Kalweit. 2. Aufl. (Bd. 225.)

Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Ein gesch. Rückblick. V. Pfarrer Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. (Bd. 141.)

Glauben und Wissen. Von Privatdozent Studienrat Lic. W. Bruhn. (Bd. 730.)

Das Heilige Land

Palästina und seine Geschichte. Sechs volkstümliche Vorträge. Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. 4. durchges. Aufl. Mit 1 Plan von Jerusalem u. 3 Ansichten des Heiligen Landes. (Bd. 6.)

Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Nach den neuesten Ausgrabungen und Forschungen dargestellt von Prof. Dr. P. Thomsen. 2., neubearb. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 260.)

Zum Alten Testament

Das Alte Testament. Seine Entstehung und seine Geschichte. Von Prof. Dr. P. Thomsen. (Bd. 669.)

Die Grundzüge der israel. Religionsgeschichte. Von Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 3. Aufl. Von Prof. Dr. A. Bertholet. (Bd. 52.)

Zum Neuen Testament

Der Text d. Neuen Testaments nach seiner gesch. Entwicklg. Von Prof. Liz. A. Pott. 2. Aufl. Mit 8 Tafeln. (Bd. 134.)

Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. Von Kirchenrat D. P. Mehlhorn. 3. umg. Auflage. (Bd. 137.)

Die Gleichnisse Jesu. Zugleich Anleitung zum quellenmäßigen Verständnis der Evangelien. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. 4. Aufl. (Bd. 46.)

Die Bergpredigt, ihr Aufbau, ihr ursprüngl. Sinn u. ihre Echtheit, ihre Stellung in der Religionsgesch. u. ihre Bedeutung für die Gegenwart. V. Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. (Bd. 710.)

Der Apostel Paulus und sein Werk. Von Professor Dr. E. Vischer. 2. Aufl. (Bd. 309.)

Zur Geschichte des Christentums

Das Christentum im Kampf u. Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. Studien und Charakteristiken aus seiner Werdezeit. Von Professor Dr. J. Geffcken. 3., völl. umg. Auflage. (Bd. 54.)

Geschichte der christlichen Kirche. Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. I. Die Entstehung der christlichen Kirche. (Bd. 690.) II. Vom Urchristentum zum Katholizismus. Die frühkatholische Entwicklung der christl. Kirche b. z. Konstantin. Kirchenfrieden. (Bd. 691.)

Martin Luther und die deutsche Reformation. Von Prof. Dr. W. Köhler. 2. Auflage. Mit 1 Bildnis. (Bd. 515.)

ANuG I: Religion. I. 23.

Zur Geschichte des Christentums

Die Jesuiten. Eine historische Skizze. Von Professor Dr. [torn] Boehmer. 4. gänzlich neubearbeitete Auflage. (Bd. 49.)

Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation. Vo[n] Prof. D. Dr. K. Sell. 2 Bde. (Bd. 297/98.)

Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation. Von Pastor Dr. A. Pfannkuche. (Bd. 485.)

Zur Religion der Gegenwart

Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand. Von Prof. D. Dr. C. Clemen. I. Die japanischen u. chinesisch. Nationalreligionen. Der Jainismus u. Buddhismus. II. Der Hinduismus, Parsismus u. Islam. (Bd. 533/34.)

Die religiöse Bewegung der Gegenwart. Von Lic. Dr. K. Kesseler. (Bd. 840.)

Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Von Pfarrer Dr. E. Ott. (Bd. 480.)

Die evangelische Mission. Geschichte. Arbeitsweise. Heutiger Stand. Von Pastor S. Baudert. (Bd. 406.)

Die religiöse Erziehung in Haus und Schule. Von Prof. Dr. Fr. Niebergall. (Bd. 599.)

Okkultismus, Spiritismus und unterbewußte Seelenzustände. Von Dr. R. Baerwald. (Bd. 560.)

Theosophie und Anthroposophie. Von Privatdozent Studienrat Lic. W. Bruhn. (Bd. 775.)

Allgemeine Religionsgeschichte, insbes. außerchristliche

Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte. Von Prof. D. Dr. K. Beth. (Bd. 658.)

Mystik in Heidentum und Christentum. Von Prof. Dr. Edv. Lehmann. 2. Aufl. Vom Verfasser durchges. Übersetzung von Anna Grundtvig, geb. Quittenbaum. (Bd. 217.)

Entstehung der Welt und der Erde nach Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. M. B. Weinstein. 3. Aufl. (Bd. 223.)

Weltuntergang in Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. K. Ziegler und Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 720.)

Die geistige Kultur der Naturvölker. Von Professor Dr. K. Th. Preuß. Mit 9 Abbildungen. (Bd. 452.)

Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Von Prof. D. Dr. C. Clemen. (Bd. 544.)

Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von Geh. Rat Prof. Dr. K. Bezold dargestellt von Geh. Hofrat Prof. Dr. Fr. Boll. 2. Aufl. Mit 1 Sternkarte und 20 Abbildungen. (Bd. 638.)

Leben u. Lehre d. Buddha. V. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. R. Pischel. 3. Aufl., durchges. v. Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Titelb. u. 1 Taf. (109.)

Die Religion der Griechen. Von Professor Dr. E. Samter. Mit einem Bilderanhang. (Bd. 457.)

Germanische Mythologie. Von Professor Dr. J. v. Negelein. 3. Auflage. (Bd. 95.)

Weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

Die deutsche Malerei vom Rokoko bis zum Expressionismus

Von Prof. Dr. R. Hamann. Mit 362 Abb. u. 10 mehrfarb. Tafeln. Geh. M. 28.-, in Buckramleinen mit Golddruck M. 36.-, in Halbleder geb. M. 45.-

In dieser neuen Darstellung erscheint grundlegend für das Verständnis der Kunst des 19. Jahrhunderts die Entwicklung des Naturgefühls, einer dem Malerischen fernstehenden, auf einer durch und durch menschlichen Teilnahme an der Natur beruhenden Versenkung in alles Lebendige um uns. So wird die deutsche Malerei von dem Entstehen des Naturgefühls im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert verfolgt, bis zuletzt die künstlerische Sprache als Ausdruck des Künstlers mehr und mehr eine Eigenbedeutung gewinnt und den der Natur abgesehenen Oberflächenreizen des Impressionismus die in Farbe und Form von der Natur unabhängigen Konstruktionen des Kubismus folgen.

Ludwig Richter und Goethe

Von Oberstudiendirektor Dr. Breucker. Mit zahlreichen Abbildungen. [Erscheint Weihnachten 1925.]

Das Buch – mit mehr als 50 Abbildungen ausgestattet – zeigt Ludwig Richter als Menschen und Künstler von einer neuen Seite: in seinem Verhältnis zur Persönlichkeit Goethes. Der Meister idyllischer Zeichenkunst steht vor uns als ein sehr eigenartiger und humorvoller Umdeuter eines dämonischen Dichters.

Die deutsche Lyrik seit Herder

Von Prof. Dr. E. Ermatinger. 2. Aufl. Band I: Von Herder bis Goethe. Band II: Die Romantik. Band III: Vom Realismus bis zur Gegenwart. Jeder Band geh. M. 7.-, geb. M. 9.-

„Ein tief empfindender, mit unbeirrbarem Feingefühl begnadeter, künstlerischer Geist hat hier eine verehrungswürdige Tat geleistet; es ist in unmittelbarer Gegenwart der Garten der deutschen Lyrik aus seinem ureigenen Wesen errichtet und zur Schau gestellt."
(Ostdeutsche Monatsh. f. Kunst u. Geistesleben.)

Teubners Handbuch d. Staats- u. Wirtschaftskunde

Abt. I: Staatskunde. (3 Bde.) Bd. I 3 Hefte, Bd. II 4 Hefte, Bd. III 1 Heft. Abt. II: Wirtschaftskunde. (2 Bde.) Bd. I 5 Hefte, Bd. II 6 Hefte

Jedes Heft auch einzeln käuflich. — Verzeichnis kostenlos v. Verlag, Leipzig, Poststr. 3, erhältlich.

Das Handbuch will das Bedürfnis befriedigen nach einer auch dem Laien zugänglichen Einführung in Werden, Wesen und heutige Gestaltung des Staates, wie die Daseinsbedingungen und Organisationsformen unseres Wirtschaftslebens.

Deutschland in den weltgeschichtlichen Wandlungen des letzten Jahrhunderts

V. Prof. Dr. F. Schnabel. M. 16 Bild. i. Kupfertiefdr. Geh. M. 7.-, geb. M. 9.-

Eine lebendig und fesselnd geschriebene Darstellung der deutschen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in den Zusammenhang des weltgeschichtlichen Verlaufs gestellt, gesehen von einem Deutschen mit warmem Herzen für sein Volk, aber auch mit unbeirrbar klarem Auge für Schwächen und Fehler, mit sicherem Gefühl für das, was für immer vergangen und das, was aus der Vergangenheit lebendig und wirksam geblieben ist und bleiben wird.

Die antike Kultur

in ihren Hauptzügen dargest. v. Oberst.-Dir. Prof. Dr. F. Poland, Dir. Dr. E. Reisinger u. Oberst.-Dir. Prof. Dr. R. Wagner. 2. Aufl. Mit 130 Abb. im Text, 6 ein- u. mehrfarb. Tafeln u. 2 Plänen. In Leinwand geb. M. 12.-

Bietet ein Gesamtbild der Antike als der sich in überreicher Entfaltung ausbreitenden Lebensgestaltung griechisch-römischen Geistes in Staat und Wirtschaft, in Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Religion, Leben und Treiben.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Teubners kleine Fachwörterbücher

geben rasch und zuverlässig Auskunft auf jedem Spezialgebiete und lassen sich je nach den Interessen und den Mitteln des einzelnen nach und nach zu einer Enzyklopädie aller Wissenszweige erweitern.

„Mit diesen kleinen Fachwörterbüchern hat der Verlag Teubner wieder einen sehr glücklichen Griff getan. Sie ersetzen tatsächlich für ihre Sondergebiete ein Konversationslexikon und werden gewiß großen Anklang finden.“ [Deutsche Warte.]

„Die Erklärungen sind sachlich zutreffend und so kurz als möglich gegeben, das Sprachliche ist gründlich erfaßt, das Wesentliche berücksichtigt. Die Bücher sind eine glückliche Ergänzung der Bände „Aus Natur und Geisteswelt“ des gleichen Verlags. Selbstverständlich ist dem neuesten Stande der Wissenschaft Rechnung getragen.“ [Sächsische Schulzeitung.]

Bisher erschienen:

Philosophisches Wörterbuch von Studienrat Dr. P. Thormeyer. 3. Aufl. (Bd. 4.) Geb. M. 4.—
Psychologisches Wörterbuch von Privatdozent Dr. F. Giese. Mit 60 Fig. (Bd. 7.) Geb. M. 3.20
Wörterbuch zur deutschen Literatur von Studienrat Dr. H. Röhl. (Bd. 14.) Geb. M. 3.60
***Volkskundliches Wörterbuch** von Prof. Dr. E. Fehrle.
Musikalisches Wörterbuch von Prof. Dr. H. J. Moser. (Bd. 12.) Geb. M. 3.20
***Kunstgeschichtliches Wörterbuch** von Dr. H. Vollmer. (Bd. 16.)
Physikalisches Wörterbuch von Prof. Dr. G. Berndt. Mit 81 Fig. (Bd. 5.) Geb. M. 3.60
Chemisches Wörterbuch von Prof. Dr. H. Remy. Mit 15 Abb. u. 5 Tabellen. (Bd. 10/11.) Geb. M. 8.60, in Halbleinen M. 10.60
***Astronomisches Wörterbuch** von Dr. J. Weber. (Bd. 13.)
***Geologisch-mineralogisches Wörterbuch** von Dr. C. W. Schmidt. 2. Aufl. Mit zahlr. Abb. (Bd. 6.)
Geographisches Wörterbuch von Prof. Dr. O. Kende. Allgem. Erdkunde. Mit 81 Abb. (Bd. 8.) Geb. M. 4.60
Zoologisches Wörterbuch von Direktor Dr. Th. Knottnerus-Meyer. (Bd. 2.) Geb. M. 4.—
Botanisches Wörterbuch von Prof. Dr. O. Gerke. Mit 103 Abb. (Bd. 1.) Geb. M. 4.—
Wörterbuch der Warenkunde von Prof. Dr. M. Pietsch. (Bd. 3.) Geb. M. 4.60
Handelswörterbuch von Handelsschuldirektor Dr. V. Sittel und Justizrat Dr. M. Strauß. Zugleich fünfsprachiges Wörterbuch, zusammengestellt von V. Armhaus, verpfl. Dolmetscher. (Bd. 9.) Geb. M. 4.60
***Sportwörterbuch.** Unter Mitwirkung zahlreicher Sportsleute herausgegeben von Dr. H. B. Müller, Vorsitzender des Leipziger Sportclubs.

* (in Vorbereitung bzw. unter der Presse 1925)

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

American Abolitionists, and the duke himself had stood by the North in the Civil War, with John Bright and our other brave defenders in that dark hour. The idea of Henry George coping with him! But my curiosity to see what he could say at once gave way to the fascination of that inimitable style. While the eloquence of the appeal moved me, the reasoning touched my conscience and my heart.

The revelation came in *Progress and Poverty*, and in it its author met the rare qualities of the seer and statesman. The *Single-Tax*,[5] that intensely practical name for a great moral reform, fails to suggest the uplifting power of the movement,[6] but it makes plain our **METHOD**[7] of procedure and saves endless explanations.

We are the **New Abolitionists**, because our object (the abolition of the undeserved poverty of the masses) is to be attained purely by the abolition of vicious taxes—taking them off one by one, until land-values (i.e.ground rent) alone supply the government with revenue. While working for the ideal society where **JUSTICE** [illegible] make **CHARITY** obsolete, we strike at the obstacles which lie nearest our hand.

So, although we use the term **Single-Tax** to give a distinct idea of our **method**, it is in no sense a burden, does not partake of the nature of a tax, and *cannot enter into the cost of production*.[8] This is an important point, because our claim for the justice of the Single-Tax rests upon the impossibility of shifting the tax upon labor; and the trouble with the present system is, that taxes are made to be shifted and eventually *are* unloaded upon the shoulders of the people least able to bear them. Hence we now have unequal conditions of living, low wages and undeserved poverty.

(Carefully selected portions of a speech delivered before the Chicago Single-Tax Club, September 3, 1891)

NOTES--(1)*Condition of Labor*, footnote, pp.13-14, Fels Fund Edition, and *Progress and Poverty*, Bk.9,Ch.2,pars.7 & 8. (2)*Ibid.* Bk.5,Ch.2, and Bk.7,Ch.2. (3) *Prophet of San Francisco*, Louis F. Post, p.12. (4)*Property in Land.* (5)*Prog. & Pov.* Bk.8,Ch.4,Par.13. (6)*Ibid.* Bks. 9 & 10. (7)*Ibid.*Bk.8,Ch.2. (8)*Ibid.*Bk.8,Ch.3,Sec.2,par.4; & Ch.4,par.15.

Progress and Poverty ($1.00 a copy, postpaid) and other books by Henry George may be obtained from the Robert Schalkenbach Foundation, 11 Park Place, New York City

ome have radio time but do not talk like this. They are mostly gentlemen with fresh shirts & neck ties & pit pat the powers that be. If interested will shoot more at you.

Vol. 1 — *Land and Labor Library* — No. 22

Published by Henry George Tract Society, Endwell, New York

C. LeBaron Goeller, Editor-Manager

The New Abolition

The Best Title For The "Single-Taxism of Henry George"—That Great Moral Reform With the Intensely Practical Name

By WILLIAM LLOYD GARRISON, son of the great emancipator

LABOR, too long insensible to the conditions which have crushed it, begins to ask the reason for its burdens and to perceive that they are possible only so long as passive ignorance prevails. For poverty comes not of the gods, but is self-imposed. And labor may in its desperation organize to revenge its wrongs by strikes and boycotts; but they are powerless while the usurpation of the owners of the earth extracts the product of their industry throu[gh] (the private appropriation of monopoly, economic and speculative) rent.[2]

We preach a new evangel of reason and of life, and repel as blasphemous the aspersion of divine goodness. The fault is in ourselves, not in our stars. Self-government is not intricate, and taxation is as simple as the daily trade of the citizen with his grocer, but as an instrument of spoliation and extraction it has to be disguised. Personal interests underlie the public weal, and individuals grow rich because the masses are defrauded.

The great truth that binds us together dawned on me gradually. The *"Cat"*[3] revealed itself in a very fragmentary way. I had heard of Henry George, and having had some acquaintance with professional labor reformers of an uninspiring kind, I put him down in my mind as one of that fluent but work-shunning brotherhood. I date my new birth from the memorable evening when I picked up by chance the *Nineteenth Century* magazine with Mr. George's reply to the Duke of Argyle.[4] I had a great respect for the duke. He had married a daughter of that truly noble Duchess of Sutherland who was a steadfast friend of the

Would you like a bo[illegible]

COLUMBIA UNIVERSITY

0026053438

149.3 L 5221

Künstlerischer [...]
Haus un[...]

Teubners Künstlersteinzeichnungen

Wohlfeile farbige Originalwerke erster deutscher Künstler fürs deutsche Haus

Die Sammlung enthä[...]
(M. 9.-), 103×41 [...]
(M. 6.-), 41×30 [...]

Neu[...]

24×18 cm je M[...]
alten Kastanie u[...]

K. W. Diefen[bach ...]
Wandfrieses fortla[...]
(80×42 cm) je M[...]
„Göttliche J[...]
Einzelbilder je M[...]
Kindermusik[...]
Gerda Luise[...]
Auch gerahmt in [...]
Der Liebesbrief. [...]
versuch.

Friese zu[...]
Neu: „Die [...]
Wandfriese von [...]

Ferner sind erschien[en ...]
Kater" u. „Die [...]
„Englein z. Wach[...]

Rudolf S[...]
Der barmherzige [...]
Weihnachten, D[...]
Diese 6 Blätter in [...]
36×28 unter de[...]
(4 Blätter hiervon [...]

Karl [...]
Charakterköpfe [...]
12 Bl. . [...]
Aus Deutschla[nd ...]
Führer und H[...]
2 Mappen, [...]

Teub[ner ...]
Jede [...]
Jede Karte unter Glas mit schwarzer Einfassung und Schnur eckig oder oval, teilweise auch in feinen Holzrähmchen eckig oder oval. Ausführliches Verzeichnis vom Verlag in Leipzig.
Ausführlicher Wandschmuckkatalog mit etwa 200 Abb. für M. —.75 und 10 Pf Porto vom Verlag, Leipzig, Poststraße 3, erhältlich.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

APR 25 1927

...one have radio time but do not talk like this. They are mostly gentlemen with fresh shirts & neck ties & pit pat the powers that be. If interested will shoot more at you.

Would you like a bo...

Vol. 1 — *Land and Labor Library* — No. 22

Published by Henry George Tract Society, Endwell, New York
C. LeBaron Goeller, Editor-Manager

The New Abolition

The Best Title For The "Single-Taxism of Henry George"—That Great Moral Reform With the Intensely Practical Name

By WILLIAM LLOYD GARRISON, son of the great emancipator

LABOR, too long insensible to the conditions which have crushed it, begins to ask the reason for its burdens and to perceive that they are possible only so long as passive ignorance prevails. For poverty comes not of the gods, but is self-imposed. And labor may in its desperation organize to revenge its wrongs by strikes and boycotts; but they are powerless while the usurpation of the owners of the earth extracts the product of their industry throu[gh] (the private appropriation of monopoly, economic and speculative) rent.[2]

We preach a new evangel of reason and of life, and repel as blasphemous the aspersion of divine goodness. The fault is in ourselves, not in our stars. Self-government is not intricate, and taxation is as simple as the daily trade of the citizen with his grocer, but as an instrument of spoliation and extraction it has to be disguised. Personal interests underlie the public weal, and individuals grow rich because the masses are defrauded.

The great truth that binds us together dawned on me gradually. The *"Cat"*[3] revealed itself in a very fragmentary way. I had heard of Henry George, and having had some acquaintance with professional labor reformers of an uninspiring kind, I put him down in my mind as one of that fluent but work-shunning brotherhood. I date my new birth from the memorable evening when I picked up by chance the *Nineteenth Century* magazine with Mr. George's reply to the Duke of Argyle.[4] I had a great respect for the duke. He had married a daughter of that truly noble Duchess of Sutherland who was a steadfast friend of the

COLUMBIA UNIVERSITY
0026053438

Künstlerischer [...] Haus un[...]

Teubners Künstlersteinzeichnungen

Wohlfeile farbige Originalwerke erster deutscher Künstler fürs deutsche [...]
Die Sammlung enthält jetzt über 200 Bilder in den Größen 100×70 cm (M. 10.–), 75[...] (M. 9.–), 103×41 cm bzw. 93×41 cm (M. 6.–), 60×50 cm (M. 8.–), 55[...] (M. 6.–), 41×30 cm (M. 4.–). Geschmackvolle Rahmung aus eigener W[...]

Neu: Kleine Kunstblätter

24×18 cm je M. 1.–. Liebermann, Im Park. Prenhel, Am Wehr. Hecker, Unt[...] alten Kastanie und Weihnachtsabend. Treuter, Bei Mondenschein. Weber, Apfel[...] Herrmann, Blumenmarkt in Holland.

Schattenbilder

K. W. Diefenbach „Per aspera ad astra". Album, die 34 Teilb. des vol[...] Wandfrieses fortlaufend wiederg. (20½×25 cm) M. 15.–. Teilbilder als Wandfrie[...] (80×42 cm) je M. 5.–, (35×18 cm) je M. 1.25, auch gerahmt in verschied. Ausführ. erhältlic[h].

„Göttliche Jugend". 2 Mappen, mit je 20 Blatt (34×25½ cm) je M. 7.50. Einzelbilder je M. –.60, auch gerahmt in versch. Ausführ. erhältlich.

Kindermusik. 12 Blätter (34×25½ cm) in Mappe M. 6.–, Einzelblatt M. –.60.

Gerda Luise Schmidts Schattenzeichnungen (20×15 cm) je M. –.50. Auch gerahmt in verschiedener Ausführung erhältlich. Blumenorakel. Reifenspiel. Der Besuch. Der Liebesbrief. Ein Frühlingsstrauß. Die Freunde. Der Brief an „Ihn". Annäherungsversuch. Am Spinett. Beim Wein. Ein Märchen. Der Geburtstag.

Friese zur Ausschmückung von Kinderzimmern

Neu: „Die Wanderfahrt der drei Wichtelmännchen." Zwei farbige Wandfriese von M. Ritter. 1. Abschied – Kurze Rast. 2. Hochzeit – Tanz. Jeder Fries mit 2 Bildern (103×41 cm) M. 6.–

Ferner sind erschienen Hermann: „Aschenbrödel" u. „Rotkäppchen"; Bauernfeind: „Der gestiefelte Kater" u. „Die sieben Schwaben"; Rehm-Vietor: „Schlaraffenleben", „Schlaraffenland" „Englein z. Wacht" u. „Englein z. Hut" (103×41 cm, je M. 6.–); Orlik: „Hänsel und Gretel" u. „Rübezahl" (75×55 cm je M. 9.–)

Rudolf Schäfers Bilder nach der Heiligen Schrift

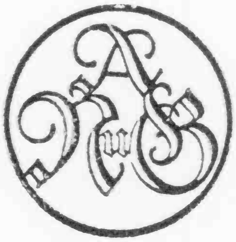
Der barmherzige Samariter, Jesus der Kinderfreund, Das Abendmahl, Hochzeit zu Kana, Weihnachten, Die Bergpredigt (75×55 bzw. 60×50 cm). M. 9.– bzw. M. 8.–.
Diese 6 Blätter in Format 36×28 unter dem Titel **Biblische Bilder** in Mappe M. 4.50, als Einzelblatt je M. –.75
(4 Blätter hiervon sind auch als Tauf-, Trau- u. Konfirmationsscheine mit u. ohne Spruch erschienen.)

Karl Bauers Federzeichnungen

Charakterköpfe zur deutschen Geschichte. Mappe, 32 Bl. (36×28 cm) M. 5.–
12 Bl. . . . . M. 2.–
Aus Deutschlands großer Zeit 1813. In Mappe, 16 Bl. (36×28 cm) M. 2.50
Führer und Helden im Weltkrieg. Einzelne Blätter (36×28 cm) M. –.50
2 Mappen, enthaltend je 12 Blätter, je . . . . M. 1.–

Teubners Künstlerpostkarten

Jede Karte M. –.10, Reihe von 12 Karten in Umschlag M. 1.–.
Jede Karte unter Glas mit schwarzer Einfassung und Schnur eckig oder oval, teilweise auch in feinen Holzrähmchen eckig oder oval. Ausführliches Verzeichnis vom Verlag in Leipzig.
Ausführlicher Wandschmuckkatalog mit etwa 200 Abb. für M. –.75 und 10 Pf Porto vom Verlag, Leipzig, Poststraße 3, erhältlich.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

APR 25 1927